gilles
deleuze

LA SUBJETIVACIÓN

CURSO SOBRE FOUCAULT

TOMO III

editorial Cactus
Serie CLASES



Serie Clases

Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza.*
Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía.*
El Leibniz de Deleuze.
Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.*
Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama.*
Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo.*
Gilles Deleuze, *Cine I. Bergson y las imágenes*
Gilles Deleuze, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo.*
Gilbert Simondon, *Curso sobre la percepción*
Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault I*
Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault II*
Gilles Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*
Gilbert Simondon, *Imaginación e invención*

Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información. Segunda edición.*

Títulos en preparación

Gilbert Simondon, *Comunicación e información*
Gilles Deleuze, *Cine III*
Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de estado y máquinas de guerra*
Gilbert Simondon, *Sobre la técnica*

Serie Occursus

Carlos Bergliaffa y Sebastián Puente, *Producción Bornoroni. Relato degenerado del encuentro con un loco.*
David Lapoujade, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson.*
Marie Bardet, *Pensar con mover*
René Schérer, *Miradas sobre Deleuze*
Franco Berardi Bifo, *Félix*
Félix Guattari, *Líneas de fuga*
Simone Borghi, *La casa y el cosmos*
François Zourabichvili, *Spinoza, una física del pensamiento*

Títulos en preparación

Fernand Deligny, *Lo arácnido y otros textos*
Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía?*
Stéphane Nadaud, *Fragmento(s) subjetivo(s). Un viaje por las islas encantadas nietzscheanas*
Ariel Suhami / Alia Daval, *Spinoza por los animales*

+info: www.editorialcactus.com.ar



LA SUBJETIVACIÓN
CURSO SOBRE FOUCAULT

TOMO III

Gilles Deleuze



Editorial Cactus
Serie Clases
13

Deleuze, Gilles
La subjetivación : curso sobre Foucault III . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Cactus, 2015.
224 p. ; 21x14 cm. - (Clases; 13)

Traducido por: Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente
ISBN 978-987-3831-03-4

1. Filosofía Contemporánea. 2. Enseñanza. I. Ires, Pablo Ariel, trad. II. Puente, Sebastián, trad. III. Título.
CDD 107

Título:
La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III
Autor:
Gilles Deleuze, 1986

Traducción y notas
Pablo Ires & Sebastián Puente

Diseño de interior y tapa: Manuel Adduci
Impresión: Talleres Gráficos Elías Porter y Cía. S.R.L.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina
ISBN: 978-987-3831-03-4
1ra. edición – Buenos Aires, mayo de 2015

www.editorialcactus.com.ar
editorialcactus@yahoo.com.ar

Índice

5 • *Clase 1 (22-4-86)*
El pliegue del afuera

39 • *Clase 2 (29-4-86)*
El pliegue y los dobles.
La cuestión de la filosofía en Grecia.

83 • *Clase 3 (6-5-86)*
La cuestión de la filosofía en Grecia.
Gobierno de sí y subjetivación.

123 • *Clase 4 (13-5-86)*
El poder y los nuevos modos de subjetivación.
Conversación con Félix Guattari.

173 • *Clase 5 (20-5-86)*
Estratos, zona oceánica, línea del afuera y pliegue.
Recapitulación del curso.

205 • *Anexo. (27-5-86)*
Acercamiento a *Pliegue por pliegue*, de Pierre Boulez.

ADVERTENCIA

Las clases de Gilles Deleuze que se presentan en *La subjetivación – Curso sobre Foucault Tomo III* en su primera edición castellana corresponden al curso dictado en la Universidad de Vincennes entre el 22 de abril y el 27 de mayo de 1986.
La presente edición ha sido preparada en base a las desgrabaciones y grabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido íntegramente realizadas por Cactus.
Los títulos de las clases fueron agregados por los editores para facilitar el seguimiento de la organización del curso.
Por lo demás, solo se han introducido los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.
La presentación de la obra de Foucault se cierra con una recapitulación general del curso en la clase del 20 de mayo. No se dispone de grabaciones del último fragmento de la clase del 27 de mayo, ni tampoco de una supuesta clase anunciada para el 3 de junio, en la que se contestarían dudas de los estudiantes. Decidimos publicar, de todos modos, el fragmento existente de la clase del 27 de mayo porque contiene un material rico sobre la forma en que Deleuze concibe su propia tarea y la escucha comentada de la obra de Pierre Boulez vinculada con Mallarmé que se anunciaba en las clases anteriores.
Agradecemos a José Luis Etcheverry por su versión arrabalera del texto de Mallarmé, y al fino oído de Marie, que también baila a toda velocidad.

Clase 1
El pliegue del afuera.

22 de abril de 1986

Comenzamos hoy la tentativa de determinar lo que necesariamente nos pareció un tercer eje en el pensamiento de Foucault. Es entonces muy armonioso: el primer trimestre lo pasamos en el eje del saber[1], el segundo en el eje del poder[2], y queda entonces este tercer eje al que de cierta manera no hemos cesado de aproximarnos, pero que sigue siendo muy misterioso, y que después de todo, es misterioso.

Y la última vez intentaba decir que este tercer eje había estado sin duda presente desde el comienzo, enredado con los otros dos. Pero es de manera tardía y por relación con problemas apremiantes desde el punto de vista del pensamiento, problemas apremiantes o que manifestaban para Foucault una urgencia cada vez mayor, que aparecerá la cuestión de en qué condiciones este tercer eje puede presentarse por sí mismo, puede desenredarse de los otros.

[1] Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, Cactus, Bs. As., 2013.
[2] Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, Cactus, Bs. As., 2014.

Considero entonces que sobre "saber" y "poder" he dicho en todo caso lo que era capaz de decir, todo lo que podía decir. Y por lo tanto, antes de que terminemos ahora, y que ya nos ocupemos solo del tercer eje, pregunto si hay cuestiones o puntos... ¿No?

Bueno, podemos ahora hacer o rehacer una recapitulación desde el punto de vista que nos ocupa.

Diría que la primera dimensión es la de la exterioridad y de las formas de exterioridad. Y esta dimensión de las formas de exterioridad constituye el saber. Hay que intentar precisar lo que quiere decir esto. ¿Qué es la exterioridad y las formas de exterioridad? Sin lugar a dudas *La arqueología del saber* es el libro que llega más lejos en el análisis de las formas de exterioridad. Y si uno es cuidadoso con el empleo del término "exterior" o "exterioridad" en Foucault, se ve bien que la exterioridad tiene dos sentidos: a veces "exterioridad" significa dispersión, diseminación; otras veces "exterioridad" significa abertura o disyunción[3]. Lo que está en estado de dispersión remite a una forma de exterioridad, lo que está en estado de disyunción remite a una relación de exterioridad.

Ahora bien, de cierta manera Foucault no cesa de recordar o de afirmar el primado de las formas de exterioridad sobre toda forma de interioridad. Más aún, las formas de interioridad son finalmente puras y simples apariencias. O –es preciso corregir– a veces apariencias, a veces comodidades, a veces medios subordinados. Las formas son fundamentalmente formas de exterioridad. Esto ya implica decir que la exterioridad no es más que una dimensión. A mi modo de ver, hasta donde conozco, la exterioridad en Foucault se dice siempre por referencia a formas.

¿Qué se dirá entonces del lenguaje, por ejemplo? Se dirá que es relativamente una forma de interioridad. ¿En qué sentido? En el sentido de que el lenguaje contiene, comprende las palabras, las frases. ¿Pero qué quiero decir cuando digo que la interioridad es siempre subordinada? Que si bien es cierto que el lenguaje es una forma que

[3] Cf. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 205-206.

contiene las palabras y las frases, como contrapartida es un medio de dispersión para los enunciados. Ahora bien, resulta que de cierta manera –lo vimos, no vuelvo sobre esto– las palabras y las frases son solo la corteza de los enunciados. Entonces, si digo que el lenguaje es una forma de interioridad, es cierto relativamente a las palabras y a las frases. Solo que las palabras y las frases, una vez más, son la envoltura de los enunciados. Y respecto de los enunciados el lenguaje no es una forma de interioridad. No comprende, no contiene los enunciados, sino que los enunciados se distribuyen, se dispersan en el lenguaje. Es entonces una forma de dispersión y, en ese sentido, una forma de exterioridad.

Lo mismo la luz para la visibilidad. Lo hemos visto. Puedo decir de la luz que contiene o comprende las cosas, los estados de cosas, las cualidades sensibles. Pero las visibilidades, que no se reducen ni a las cosas, ni a los estados de cosas, ni a las cualidades sensibles, no están contenidas por la luz, sino que se dispersan en la luz.

Eso es, entonces, una exterioridad-diseminación. De la cual puedo decir que, en tanto que forma, siempre es relativa. Lo que es forma de interioridad y forma de exterioridad es finalmente lo mismo. Pero no tiene el mismo valor. Lo que aparece como forma de interioridad respecto de las palabras y las frases es de hecho y más profundamente forma de exterioridad respecto de los enunciados, a los que conviene desprender de las palabras y de las frases.

Y digo que el otro sentido del término "exterioridad" es la abertura o la disyunción. ¿Entre qué? Esta vez la abertura o la disyunción implican la relación entre las dos formas de exterioridad. Es decir exterioridad redoblada, puesto que no solamente hay dos formas de exterioridad –el lenguaje respecto de los enunciados, la luz respecto de las visibilidades– sino que hay también exterioridad entre las dos formas, hay exterioridad de una forma a la otra. Esta vez es una exterioridad disyuntiva, una disyunción: ver no es hablar, hablar no es ver. Disyunción entre el ver y el hablar.

De modo que de cierta manera puedo decir que por más que haya interioridad, está siempre, siempre subordinada, es siempre segunda respecto de formas de exterioridad. Y es por eso que se puede consi-

derar que Foucault dirige una doble crítica: crítica de la interioridad psicológica, de la supuesta interioridad de la conciencia, y crítica del encierro físico.

He insistido a menudo sobre este punto, que resumo diciendo que no, que Foucault no es un pensador del encierro. ¿Por qué? Porque tanto la interioridad psíquica como el encierro físico se encuentran estrechamente subordinados a funciones de exterioridad. Hablando de la *Historia de la locura*, Blanchot tiene una fórmula excelente: *¿Qué es lo que está encerrado? Lo que está encerrado es el afuera*[4]. Y en el punto en el que estamos todavía no somos capaces de comprender esto, qué quiere decir que lo que está encerrado es el afuera. Solo podemos presentirlo. Intentaremos volvernos capaces de comprenderlo. Pero lo que podemos presentir por el momento es que en efecto el encierro físico, así como la interioridad psíquica, es una función secundaria respecto de las formas de exterioridad. El encierro está al servicio de las formas de exterioridad. Ejemplos: el encierro del leproso está al servicio de una función de exterioridad que es "exiliar"; el encierro de la prisión, el encierro en la prisión, está al servicio de una función de exterioridad que es "cuadricular el campo social". A tal punto que funciones como "exiliar", o como "cuadricular el campo social", pueden operar en otras condiciones de manera independiente de todo encierro. El cuadriculado puede efectuarse independientemente de la prisión.

Ahora bien, cuando ya no se trata de las formas, sino de las *fuerzas*, es decir de la segunda dimensión, del segundo eje, del eje del poder, digo que la mayoría de las veces –y habría que explicarse sobre "la mayoría de las veces"– Foucault se servirá de una palabra distinta a la palabra "exterioridad". En efecto, les decía que el término "exterioridad" culmina en *La arqueología del saber*. Es decir que, en tanto que supone y presupone formas, en tanto que cualifica formas, remite a ese primer eje, a esa primera dimensión llamada "saber". Pero cuando se trate de las fuerzas, la nueva palabra que va a aparecer es "afuera", palabra que Foucault toma de Blanchot, y que en Blanchot lleva muy a menudo

[4] Cf. Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, Arena libros, Madrid, 2008, "El gran encierro", p. 252.

una mayúscula: el Afuera. Ahora bien, en el uso particular que Foucault hace de ella hay ya un punto que es muy extraño a Blanchot: a saber, que así como la exterioridad determinaba y se presentaba como el elemento de las formas, el afuera se presenta como el elemento de las fuerzas. ¿Por qué el afuera va a calificar en primer lugar la relación de la fuerza con la fuerza? El afuera es el elemento no formal, el elemento informal de las fuerzas. El afuera no tiene forma. De modo que toda fuerza está en relación con otras fuerzas que son siempre por naturaleza fuerzas provenientes del afuera. El afuera es la relación de la fuerza con la fuerza.

Comprendan que no constituirá una objeción para nosotros encontrarnos textos donde, por ejemplo, "exterior" está puesto en el lugar de "afuera". Quiero decir que habrá un lenguaje amplio, y luego en algunos casos, cada vez que sea necesario, el afuera será distinguido de la simple exterioridad. Pero en algunos casos "exterior" y "afuera" valen como sinónimos. En cada caso hay que preguntarse: ¿se trata de fuerzas o se trata de formas? Si se trata de formas, la palabra correcta es "exterioridad" y "lo exterior". Si se trata de fuerzas, la palabra correcta es "el afuera".

¿Pero por qué este equívoco? ¿Por qué sucede que, cuando se habla rápido, no hay necesidad de hacer la distinción? En efecto, la exterioridad y el afuera son a pesar de todo de la misma familia. ¿Por qué pueden actuar también como sinónimos? Les pido que piensen en este tema. El afuera para Foucault sería la relación de la fuerza con la fuerza, es decir lo que llama, al menos una vez, el diagrama. Y en efecto, el diagrama siempre sale del afuera. Pero con solo decir esto uno siente bien que, a este segundo nivel –el afuera como elemento informal de las fuerzas–, no tengo todavía más que un afuera relativo. Todavía tengo solamente un afuera relativo. Esto es lo que ya debe hacernos pensar que no es la última palabra, que habrá una tercera dimensión. El afuera es relativo al diagrama que determina las fuerzas en relación. El diagrama ha salido del afuera, el diagrama viene del afuera, es decir la relación de fuerzas en tal momento proviene del afuera. Sí, pero viene del afuera relativamente. Es todavía un afuera... ¿cómo se diría en filosofía? ... se diría que es un afuera mediatizado. O si prefieren, es un afuera indirecto. Y es por eso que si se habla

rápido, se lo puede considerar como sinónimo de lo exterior, de la exterioridad. Es ya un afuera, es más que la exterioridad, pero es un afuera todavía indirecto, mediatizado por el diagrama, mediatizado por las fuerzas en relación. ¿Por qué?

Digo que todo diagrama ha salido del afuera. Sí, pero al mismo tiempo nunca hay primer diagrama. Todo diagrama, toda relación de fuerzas remite a un diagrama precedente. En tanto que ha salido del afuera, podría decirse que todo diagrama es aleatorio, es una repartición de fuerzas aleatorias. Pero en tanto que no existe primer diagrama, todo diagrama es semi-aleatorio, es decir depende del diagrama precedente. Y les decía que la sucesión de los diagramas en Foucault –no vuelvo sobre esto– responde bastante bien a lo que los matemáticos definen como una cadena de Markov, es decir encadenamientos semi-aleatorios. A saber: una sucesión de tiradas al azar, pero en la cual cada tirada recibe determinadas condiciones de la tirada precedente. Es efectivamente aleatorio puesto que hay tirada al azar, pero es solo semi-aleatorio puesto que la tirada precedente fija condiciones para la tirada siguiente. Es lo que se llamará una sucesión de fenómenos parcialmente dependientes, o de fenómenos semi-aleatorios. Es en este sentido que el afuera al nivel de las fuerzas es como indirecto. Las fuerzas son siempre fuerzas del afuera, pero solo nos dan el afuera bajo una forma indirecta y mediatizada.

¿Qué sería la tercera dimensión? La tercera dimensión es el encuentro con un afuera absoluto. Con lo que el propio Blanchot llama un afuera *inmediato*. Un afuera que ya no está ni siquiera mediatizado por las fuerzas, porque él mismo es fuerza. Una relación con el afuera que sería absoluta. Al mismo tiempo, "relación" y "absoluta" parecen dos términos contradictorios. Sí, es contradictorio, excepto por el hecho de que la relación con el afuera es también, como dice Blanchot, no-relación. Es lo absoluto de la relación. Es no-relación en tanto que la no-relación es todavía una relación; y que la relación en tanto que no-relación es lo absoluto de la relación. Todo esto parece en última instancia casi verbal. ¿Pero qué es esta relación con el afuera?

De esta relación con el afuera por el momento sabemos una sola cosa: que ese afuera es más lejano que todo mundo exterior. Es

decir, que esa relación es más lejana que toda forma de exterioridad. Esa relación es más lejana que cualquier medio de exterioridad, que cualquier forma de exterioridad. Es el afuera inmediato o el afuera absoluto. Ya no mediatizado por fuerzas y representado en un diagrama, sino el afuera por sí mismo, el afuera en sí mismo. ¿Pero cómo el afuera tendría un "en sí mismo"?

Ese afuera que es tanto relación como no-relación, que es tanto absoluto como relativo, es lo que Blanchot llamará lo imposible. Le da su nombre: lo imposible. Hay que ir hasta allí. *La conversación infinita*, página 66. *Y he aquí la respuesta inesperada: la experiencia radical, no empírica, no es de ningún modo la de un Ser trascendente...* Es la ruptura de Blanchot con Heidegger. ¿Pero es una ruptura? ¿Heidegger no diría lo mismo de otra forma? *Y he aquí la respuesta inesperada: la experiencia radical, no empírica, no es de ningún modo la de un Ser trascendente, es la presencia 'inmediata' o la presencia como Afuera*[5]. ¿Por qué? Parece poca cosa, pero aún así estamos en condiciones de comprender un poquito. La presencia como afuera es en efecto la presencia inmediata, puesto que es la relación con el afuera como absoluto, a diferencia de la relación mediatizada por las fuerzas. En otros términos, se ha franqueado la línea, o bien se la ha alcanzado, puesto que ese afuera absoluto es la línea del afuera. Es la línea de afuera o la línea *del* afuera.

Y he aquí la respuesta inesperada, decía Blanchot. *La otra respuesta es que la imposibilidad, eso que escapa a todo negativo* –la imposibilidad es lo que escapa a todo negativo– *no deja de exceder, arruinándolo, todo positivo, siendo aquello en lo que siempre estamos embarcados a través de una experiencia más inicial que toda iniciativa, que se anticipa a todo comienzo y que excluye cualquier movimiento de acción para desprenderse de ello. Pero tal vez sepamos nombrar tal relación* –observen que se trata de la relación con el afuera, de la cual nos habla misteriosamente ya que es algo misterioso– *que es la empresa en la que ya no hay presa* –como estilo, es puro Blanchot–, *puesto que es lo que siempre hemos intentado designar llamándolo confusamente "pasión". De tal suerte que estamos tentados de decir provisoriamente que la imposibilidad es la relación con*

[5] *Ibidem*, p. 58.

el Afuera y, dado que esa relación sin relación es la pasión que no se deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo[6].

Hay que familiarizarse. No es que un texto así nos aclare mucho, pero en primer lugar es bello, y además nos familiariza con esta idea de una relación con el afuera que sería el absoluto de la relación.

Vuelvo a Foucault. Ven mis tres dimensiones sucesivas. Primera dimensión: las formas de exterioridad y la exterioridad entre las formas. Era el saber. Segunda dimensión: el afuera como elemento informal de las fuerzas. Pero es un afuera todavía relativo puesto que representado en un diagrama y mediatizado por las fuerzas en relación. Y luego el afuera, esa relación que es no-relación, que es lo imposible mismo. Pero es preciso llegar hasta allí. ¿Por qué es preciso? No tenemos elección, hay que llegar hasta allí, hasta esa imposibilidad misma. Esta tercera dimensión es la línea del afuera.

¿Y qué es lo que nos prepara para esta tercera dimensión? Vuelvo sobre esto, lo vimos la última vez. Digo que en Foucault algo nos preparaba para la necesidad de sobrepasar el segundo eje, el eje del poder y las relaciones de fuerzas. ¿Qué era? Vimos que en el diagrama había puntos de resistencia. Y vimos la dificultad que esto planteaba desde la perspectiva misma de Foucault. ¿De dónde venían estos puntos de resistencia? Y vimos que en *La voluntad de saber* Foucault se aferraba todavía al segundo eje, diciendo que esos puntos de resistencia son la simple contracara de las relaciones de fuerzas, pero que esto planteaba para nosotros muchos problemas. ¿Cómo podía decir que eran simples contracaras, cuando la contracara de la fuerza afectante es la fuerza afectada, no la resistencia? ¿De dónde podían venir esas resistencias, sino del afuera? Y si bien es verdad que las fuerzas en el diagrama solo remiten al afuera por intermedio de otro diagrama, del diagrama precedente, afuera mediatizado, afuera indirecto, ¿no dan testimonio los puntos de resistencia de un afuera directo, de un afuera inmediato?

El tercer eje es la línea del afuera, es el eje de nuestra confrontación con el afuera absoluto. Y de ese afuera podemos únicamente decir que es más lejano que toda forma o que todo medio de exterioridad.

[6] *Idem.*

En otros términos, no lo encontrarán viajando. Por más lejos, lejos, que vayan, por más que vayan a una isla, a la luna, será todavía exterioridad. O en última instancia, si cabalgan sobre fuerzas puras, será todavía afuera relativo. ¿Dónde encontrarán entonces ese afuera que está más afuera que todo afuera, que es más lejano que toda forma de exterioridad, que todo medio de exterioridad? ¿Y qué es esta línea del afuera? Es por eso que digo: he aquí la necesidad de un tercer eje.

Ahora bien, ustedes saben que cuando se lee a un gran filósofo uno siempre puede detenerse. Uno siempre puede detenerse y tener una muy buena lectura. Es el derecho del lector decir: "No, yo lo sigo solo hasta cierto punto". ¿Qué quiere decir "lo sigo solo hasta cierto punto"? En todas partes es así, lo vemos... Es incluso la actividad preferida de los críticos [*risas*]: "Hasta ahí va bien, ¡¿pero qué hizo después?! ¡¿Se dio un golpe en la cabeza?!". Hay dos maneras de leer. Y lo que digo vale para todo, vale para la literatura tanto como para la filosofía. Si tienen una relación personal... en fin, por "personal" entiendo una relación de lector... Si sienten que un autor les concierne, literalmente ni siquiera están en posición de leer el detalle, lo siguen. Lo cual no es un servilismo, eso no les impedirá hacer sus propias cosas, ¿no? Pero ustedes comprenden, decir de Victor Hugo que tal período es bueno y tal período no, es la perpetua contaminación de toda la crítica literaria que siempre se confundió con la gastronomía y las recetas de cocina... [*risas*] Porque finalmente hablan de eso... "¡Oh, Victor Hugo tiene momentos estupendos! Pero el teatro... no, el teatro no". Se dicen cosas más cercanas a nosotros en las críticas a propósito de Godard: "Ah sí, hasta el 68 estaba bien, pero después... ¡uf!" [*risas*]. Ustedes comprenden, los malos críticos nunca se preguntan si algo es necesario para el autor, si le hacía falta pasar por ahí o si pudo elegir. Pero cuando alguien se lanza en una empresa de la cual los críticos no tienen por naturaleza idea alguna, hay que tomar todo, no tienen derecho de seleccionar, hay que ir, hay que seguirlo hasta el final. Para ver, aunque más no fuera para ver.

Digo entonces que es posible, que puedo concebir, que supongamos un lector –lo contrario de lo que acabo de decir– que dice: "De

Foucault entiendo bien todo lo que me dice del saber". Dirá: "Hasta *La arqueología del saber* va bien, pero después... esas historias del poder...". En un sentido tal lector no se equivocaría. Se equivocaría porque suprimiría un aspecto importante y pleno de novedad. No se equivocaría porque podría incluso invocar a Foucault, que al final de esos estudios sobre el poder se dice: "¡Por Dios, en qué callejón sin salida estoy corriendo, en qué callejón sin salida me he metido! ¿Cómo franquear esta línea?". En fin, no se la franquea mejor quedándose más acá. Entonces hay otros que pueden decir: "Hasta el poder –el poder incluido– va bien. Pero después, en sus últimos libros, hace un retorno al sujeto. Después de habernos dicho que el sujeto no era nada, era menos que nada, redescubre el sujeto". Es extremadamente penoso escuchar cosas como estas, porque uno se pregunta de qué sirve escribir. Es curioso, es como si fuerzas malignas nos impidieran participar del conjunto de una experiencia dada.

Lo que vimos la última vez, lo que intenté decir –por otra parte, no estoy seguro de tener razón– es que al final de su período de reflexión sobre el poder, Foucault se encuentra en un impasse, que no es su impasse, sino el del poder mismo. A saber: ¿cómo franquear la línea del poder? O bien, es lo mismo: ¿cómo alcanzar un afuera que sea verdaderamente un afuera? Como si todos los diagramas de poder no nos dieran todavía ese afuera. Un más allá del poder que sería la relación con el afuera, pues el poder solo nos daba una relación indirecta o mediatizada.

Este es mi primer punto. Y como es relativamente difícil, me detendré en cada punto. ¿Va bien? Lo que quiero decir, lo importante, es que sigan la distinción de los tres ejes. Con la posibilidad para ustedes de detenerse –sí, me empeño incluso en decir lo contrario de lo que acabo de decir– en tal piso. Porque son como pisos. Detenerse y decir: "todo lo que dice sobre el saber me parece bien", "todo lo que dice sobre el poder me parece bien". Evidentemente, todos los que dicen eso ya no tienen razones para venir. De modo que si se quedan, es porque sienten la necesidad del tercer eje: una relación con el afuera, definido únicamente, por el momento, como más lejano que todo exterior, que toda forma de exterioridad.

¿Qué puede darnos entonces una idea de esta línea del afuera? Este es mi segundo punto. Y continuamos lo anterior, puesto que en este aspecto busco por ahora semejanzas de Foucault con Blanchot. Después buscaré las diferencias. Pero, una vez más, me parece que es ventajoso andar con mucha prudencia. Ateniéndome a las semejanzas, y puesto que Blanchot marca tanto la noción de afuera, puedo preguntarme cómo Blanchot nos daba una idea de esa relación que es una no-relación, de esa relación absoluta, de esta línea del afuera.

No creo que nos quedemos mucho aquí, porque sería extremadamente triste... Pero después de todo, Blanchot no es muy alegre. La idea más completa que nos daba es "se muere". La línea del afuera es "se muere". Es importante la fórmula "se muere". Blanchot no dice que es la línea de la muerte, sino que lo que forma la línea del afuera es "se muere". Y los textos más conmovedores y los más avanzados de Blanchot al respecto están en *El espacio literario*. El "se muere" es la relación con el afuera. ¿Por qué? Blanchot se esfuerza en hacernos comprender que la muerte es fundamentalmente doble: hay una muerte que se enuncia bajo la forma "yo muero", y una muerte que se enuncia bajo la forma "se muere". Y diría que tenemos todo para comprender esto. El texto es extremadamente difícil, son las páginas 160-161. Yo diría que la muerte del "yo muero" es la muerte como instante indivisible, es la muerte que puede llegarme, que me llegará. Es en cierto modo la muerte personal. La muerte del "se muere" es la muerte coextensiva a la vida, una muerte que siempre ya ha comenzado y que no termina. Es coextensiva a la vida. *Muerte que nunca llega a mí* –pero esto no quiere decir que le llegue a los otros–, *a la cual nunca puedo decir sí, con la cual no hay relación posible.* Es la no-relación con la muerte. *No el término, sino lo interminable.* La muerte interminable. *No la muerte propia, sino la muerte cualquiera*[7]. *Es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el cual no tengo relación* –siempre la no-relación–, *hacia el cual no puedo arrojarme, pues en ella* yo *no muero* –en ella, en esa muerte del "se muere", yo no muero–, *soy desposeído del poder de morir.*

[7] Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 141.

En ella se *muere, no se deja ni se termina de morir*[8]. ¿Qué es este "se"? Soy yo. Soy yo, pero no soy yo como "yo", soy yo como "se". Soy yo como tomando mi lugar en el cortejo del "se". Es la mejor fórmula de Blanchot: en tanto que "se", no ceso y no termino de morir. Se muere.

Y en la página 104, en un texto espléndido, explicaba cómo el suicidio es la tentativa vana, según él, de hacer coincidir la doble muerte, la muerte del yo y la muerte del se, el "yo muero" y el "se muere". Es decir, transformar esa muerte que no cesa y no termina, hacer de esa muerte coextensiva a la vida un instante indivisible: yo me mato. *A través del suicidio quiero matarme en un momento determinado, ligo la muerte al ahora: sí, ahora, ahora. Pero nada muestra mejor la ilusión, la locura de ese "yo quiero", puesto que la muerte nunca está presente. Hay en el suicidio una intención notable de abolir el porvenir como misterio de la muerte: en cierto modo uno quiere matarse para que el porvenir no tenga secreto, para volverlo claro y legible, para que deje de ser la oscura reserva de la muerte indescifrable. En esto el suicidio no es lo que acoge la muerte, es más bien lo que quisiera suprimirla como futuro, quitarle esa parte de porvenir que es como su esencia. (...) Uno no puede "proyectar" matarse. Uno se prepara para ello, uno actúa en vista del gesto último que pertenece todavía a la categoría normal de las cosas por hacer, pero ese gesto no es en vista de la muerte, no la mira, no la posee en su presencia*[9]. Vana tentativa, una vez más, de confundir las dos muertes, la muerte del yo y la muerte del se.

Al nivel en el que estamos, lo que se llamará la línea del afuera es precisamente la muerte del se, el "se muere" definido como esta muerte que no cesa y que no termina, es decir la muerte coextensiva a la vida –y no la muerte-instante indivisible que es la muerte del yo. El "se muere" es precisamente lo que hace un momento llamaba la línea del afuera.

Y los "se" son muy importantes, tanto en Foucault como en Blanchot. Hay allí una verdadera inversión respecto de Heidegger. Es decir, hay una verdadera promoción del "se" respecto de Heidegger que, en

[8] *Ibídem*, p. 140.

[9] *Ibídem*, p. 92.

El ser y el tiempo, ligaba el "se" a la existencia llamada inauténtica[10]. Aquí, por el contrario, hay una fantástica promoción del "se". ¿Fundada sobre qué?

Les decía que lo que me parece más importante en Blanchot es la manera en que reacciona ante toda personología. Y es una de las novedades más grandes de Blanchot, una vez dicho que la época contemporánea se hallaba bajo el signo de una doble personología, aun cuando dicha personología se ocultara, o se disfrazara, se enmascarara. Era una personología enmascarada. Digo doble personología porque es por un lado lingüística, por otro psicoanalítica.

La personología lingüística encuentra su expresión más perfecta en Benveniste –lo vimos, no vuelvo sobre esto–, pero recorre toda la lingüística bajo la forma de los embragadores: el "yo" y el "tú", el rol lingüístico especial como instancia que hace comenzar el discurso, el "yo" y el "tú" como personas lingüísticas. Y como dice Benveniste: "dense cuenta de que hay solo dos personas, 'yo' y 'tú'. La tercera persona, el 'él', es de hecho una no-persona". Y por supuesto, se nos decía que no confundamos las personas lingüísticas con las personas que somos, que no es psicología, que es lingüística, que se trata de embragadores, de *shifters,* de todo lo que ustedes quieran, son sui-referenciales, puesto que yo soy lo que dice yo. De acuerdo, no puede agregarse nada más. Es, si me atrevo a decirlo, un cristianismo lingüístico, una personología lingüística.

¿Y el psicoanálisis? Allí también se trata de máscaras. En ocasiones el psicoanálisis ha asumido una verdadera personología –con Lagache–, en ocasiones –con Lacan– ha denunciado una personología, aunque erigiendo –me parece, y digo esto con mucha prudencia– personas propiamente psicoanalíticas, que por otra parte, no dejaban de tener relación con las personas lingüísticas. Pero el caso Lacan es especialmente complicado, porque si se remiten a su tesis, a su primera obra, verán que apela explícitamente al tema de la persona, es decir que es explícitamente personológica. Sería un argumento débil reducirlo a

10 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* Trotta, Madrid, 2009, capítulo cuarto: "El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El 'uno'".

su primer libro, pero el punto de partida de la reflexión de Lacan fue extremadamente personalista, personológico.

¿Y qué hace el psicoanálisis? Aquí ya no hablo de teoría, hablo de práctica. ¿Qué es lo que hacen? Uno de los puntos que más me ha sorprendido siempre es que, se les diga lo que se les diga, es preciso reducir los cosos a personas. Los cosos del inconsciente son reducidos a personas, yo, tú... Y la propia relación analítica es una relación personológica.

Si escuchan a un niño... A pesar de todo hay que escuchar a las personas... un poquito... ¿Qué dicen los niños? "¿Cómo *se* crece?". "¿Cómo *se* nace?". "¿Para qué sirve *un* vientre?".

¿Cuál es la empresa práctica psicoanalítica? El texto que más disfruto de todo el psicoanálisis es un comentario de Jung. "Freud era raro", dice. Y Jung lo conoció muy bien [*risas*]. "Un día le cuento un sueño. Había un osario", dice Jung. Y Freud le desmenuza su sueño y dice: "Las cosas no andan bien, mi pobre Jung" [*risas*]. Freud dice que se trata de la muerte de la madre. No se esforzó mucho... [*risas*]. Y Jung ahí está perfecto, le dice: "¡Un osario, Freud, era un osario! Entiéndame: ¡un osario! ¡No era un hueso! ¡Miles de huesos! ¡El "se" del hueso!"[11] [*risas*]. Freud –y supongo por otra parte que esto solo puede ser cierto– se caga literalmente en eso: un osario y un hueso nunca han hecho la menor diferencia. Cuando hay un hueso, es el de tu madre, una persona. Cuando hay 10.000 huesos, es mucho más complicado, ¿no? Es otra cosa, ¿no?

En fin, hablaba de los chicos. "¿Cómo se nace?". "¿Qué hacen los grandes?". Pero en la práctica analítica estos términos nunca han sido escuchados, el "se" nunca ha sido captado, el artículo indefinido –*un* vientre– nunca ha sido tomado por lo que es, un artículo indefinido. Hay una ignorancia espléndida del "se". Veo un solo texto interesante al respecto, pero que se queda a la mitad. Es el texto de Laplanche y Pontalis, que está entonces muy inspirado en Lacan, sobre fantasma originario y origen de los fantasmas[12], que toma precisamente como

[11] Cf. Bennet, E. A., *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Aguilar, Madrid, 1970.

[12] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, "Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme", en *Les Temps Modernes*, n. 215, 1964. (Ed. Cast.:

ejemplo un gran texto de Freud: *Un niño es golpeado* o *Se pega a un niño*[13]. *Un* niño es golpeado o *se* pega a un niño. Explican al final que hay que ser muy prudente con las reducciones.

Hay que ser entonces muy prudentes con las reducciones. Pero todavía mejor es no hacerlas. Es decir, formular al menos la hipótesis de que el inconsciente solo conoce los "se", solo conoce artículos indefinidos, terceras personas, es decir no-personas. Y que cuando los niños preguntan qué es *un* vientre, hay que escuchar *un* vientre. Y que cuando preguntan cómo crece la gente, eso quiere decir *la gente*. Y que "¿cómo *se hacen* los niños?" no quiere decir "¿cómo *yo* fui hecho?, una vez dicho que lo sé y que he espiado a mi papá y a mi mamá, sino que, para hablar como Foucault, los niños allí hacen realmente biopolítica: ¿cómo *se nace*?

Bueno, digo que hasta donde conozco, Blanchot es el único, o en todo caso el primero, que ha reaccionado contra esta personología tanto lingüística como psicoanalítica, y que ha considerado que los artículos indefinidos –en realidad no habla de estos, pero es el mismo caso– no eran reducibles a lo definido, así como la tercera persona, es decir la no-persona, el "él" y el "se"[14], eran irreductibles a las personas "yo" y "tú". Será la promoción de la tercera persona en tanto que no-persona.

Y Foucault podrá tomar el relevo de Blanchot en este aspecto. Y lo tomará al nivel de los tres ejes. Tal vez ustedes recuerden que bajo la forma-luz *se* ve, y se ven visibilidades dispersas. Y bajo la forma-lenguaje *se* habla, y cada sujeto llega a ocupar su lugar en esta línea del

---

"Fantasma originario, fantasmas de los orígenes, origen del fantasma", en J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976).

[13] Se tradujo de ambas maneras en francés. En castellano, cf. Sigmund Freud, "Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales", 1919.

[14] *Il* es el pronombre correspondiente a la tercera persona del singular, "él", pero a diferencia del castellano, en francés es también pronombre personal neutro de la tercera persona, que se utiliza para introducir verbos impersonales: por ejemplo, *Il pleut*, "Llueve", o *Il semble que*, "Parece que".

"se habla". Ese lugar no es el mismo, pero de todas maneras no habrá persona, habrá efectuación del "se" respecto de tal o cual enunciado, respecto de tal o cual familia de enunciados. E incluso si hay nombres propios, ¿por qué pensar arbitrariamente que son designadores de personas? Puede ser que los nombres propios designen cosas completamente distintas a personas. Quisiera casi erigir como una especie de criterio –sin decir en absoluto que unos tienen razón y los otros se equivocan– entre dos formas de pensamiento muy diferentes: aquella que tiende hacia una personología, por compleja que sea, y aquella que tiende hacia lo impersonal, lo que Blanchot llamará lo neutro, la no-persona, el "él" o el "se".

Entonces, ya al nivel de las formas de exterioridad, al nivel del saber, tenían el "se ve" y el "se habla" en Foucault. Y al nivel del poder, relación de la fuerza con la fuerza, tampoco descubrían personas. Tenían el desarrollo de un "se", el "se" del poder, algo como: "se pelea", el "se" de la estrategia; "se choca", la fuerza está en relación con la fuerza. Y ahora, en el tercer eje, estará este "se muere", esta muerte que no cesa y que no termina, y que no se reduce a mi muerte personal, que no se reduce al "yo muero". El "yo muero" es el instante en que, en tanto que persona, coincido con la línea del "se muere". Es decir, ocupo mi lugar en el "se".

No es alegre, entonces. ¿Qué es la línea del afuera, más allá del poder? Nuestra primera respuesta es que sería la línea de esta muerte, de esta muerte interminable. Y concédanme que, aunque en una atmósfera completamente distinta, habíamos encontrado una respuesta similar en Foucault: lo que retenía de Bichat era la muerte coextensiva a la vida, las muertes parciales que no cesan y que no finalizan[15]. Y que nos hace preguntarnos si los puntos de resistencia, esos puntos de resistencia misteriosos, no son finalmente todas esas muertes parciales, no son como otros tantos puntos sobre la línea del "se muere". En otros términos, habría efectivamente un más allá de la línea del poder,

[15] Cf. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 2001, pp. 201-209. Cf. Xavier Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Imprenta que fue de García, Madrid, 1827.

habría efectivamente franqueamiento del poder, habría efectivamente línea del afuera. Pero esa línea del afuera sería el "se muere" como algo aún más profundo que el "se ve", el "se habla", y el "se pelea". Este es nuestro segundo punto.

Evidentemente estaríamos muy, muy contentos, si algo viniese a sacarnos de aquí. ¿Pero qué puede lograr esta línea del afuera, sino ser mortal, es decir aportarnos la muerte, como si solo a través de ella se pudiera esquivar el poder? Todo se arreglaría, evidentemente, si tuviéramos motivos para pensar que la muerte coextensiva a la vida no agota la vida. Más aún, para que todo sea relanzado sería preciso –aquí tampoco tenemos elección– que la línea del afuera sea capaz de ciertos movimientos que la arranquen de la muerte. Por el momento –y no se podrá suprimir este momento– la línea del afuera se impone, pero se impone en su estricta identidad con la línea del "se muere". ¿Es capaz esta línea del afuera de movimientos que la arranquen de la muerte? ¿Y qué movimientos? Retomando los términos de Foucault, lo que decía a propósito de Bichat –*vitalismo pero sobre fondo de mortalismo*[16]–, ¿hay un vitalismo que pueda sacudir o escapar del mortalismo? ¿Puede esa línea del afuera sacudir su pertenencia a la muerte, a *esa muerte que no termina y que no cesa*? En todo caso, es preciso pasar por esta línea del afuera, que seguirá siendo línea de la muerte aunque se opere el movimiento que la arranque de la muerte. ¿Comprenden? No se suprimirá ese momento por el cual se ha pasado, ese momento quedará. Y creo que tal vez para muchos, para muchas personas, la línea del afuera estará siempre marcada por este carácter mortífero: la única manera de escapar al poder es franquear el arroyo poco profundo... el poco profundo arroyo de la muerte.

De allí nuestro tercer punto de hoy: ¿se puede concebir tal movimiento? Ven que hasta aquí hemos intentado aislar la línea del afuera, ese afuera absoluto más profundo, más lejano que todo mundo exterior, y decimos: "Y bien sí, es la muerte". ¿Pero qué puede pasar con esta línea del afuera? Ella es fundamentalmente movimiento. Pero entonces, ¿se agota su movimiento en ir de una muerte parcial a otra?

[16] Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit,, p. 207.

¿Se contenta con encadenar muertes, con enhebrar muertes? La línea del afuera no cesa de estar en movimiento. Aquí intentamos proceder por medio de metáforas, para orientarnos un poco. Es como si la línea del afuera estuviera animada siempre por movimientos peristálticos. Es recorrida por potentes movimientos peristálticos que no se detienen. O bien, hay un término en embriología que es "invaginación". Un tejido embriológico se invagina. ¿Qué quiere decir? Que va a formar un hueco. [*Se dirige al pizarrón*] La línea que he trazado es la línea del afuera. Es solo para decir que son posibles movimientos peristálticos, movimientos de invaginación, muchos movimientos. Es como si esa línea estuviera recorrida por movimientos. Por lo tanto nuestro tercer punto será: si es verdad que la línea del afuera está recorrida por movimientos, ¿cómo podemos presentar ese tipo de movimientos, qué es?

Volvemos atrás. Hay que ir muy suavemente. La línea del afuera es la línea de lo lejano. El afuera es lo lejano, es lo lejano absoluto, más lejos, más lejano que todo medio de exterioridad. ¿No sienten desde entonces –con la condición de que no sean solo palabras– que si es más lejano que todo medio de exterioridad, es por ende lo más cercano? Ese lejano es lo más cercano. Incluso habría que agregar: ese lejano, en tanto que está más lejos que todo medio de exterioridad, es por eso mismo lo más cercano, más cercano que todo medio de interioridad. Si lo lejano está más lejos que toda exterioridad, es más cercano, es lo cercano mismo. Y si es lo cercano, es más cercano que cualquier medio de interioridad. La interioridad y la exterioridad eran recusadas al mismo tiempo. Lo hemos visto, lo hemos visto desde el primer eje. Conversión de lo lejano en lo cercano. No a la inversa, la conversión está dirigida: partimos de lo lejano, y lo situamos como lo más cercano. Y necesariamente como lo más cercano. ¿Por qué *necesariamente*? Es necesariamente lo más cercano puesto que en tanto que lejano, está más lejos que todo medio de exterioridad; en tanto que más lejos que todo medio de exterioridad, es más cercano que todo medio de interioridad... No puedo más que repetir eso. O prende en ustedes, les dice algo, o no les dice nada de nada. Si no les dice nada de nada, una vez más, lo dejan. Si les dice una pequeña cosa, habrá

que darle vueltas, habrá que machacar todo esto para llegar a darle una figura un poco concreta.

De lo lejano a lo cercano. Y encontrarán este tema de manera obsesiva en Foucault en *Las palabras y las cosas*. Pero sería preciso que tenga la referencia [*mientras busca*]... Acá está. Y es una fórmula esencial para el pensamiento de Foucault. *Las palabras y las cosas*, página 350: *Se trata siempre para ella*... ¿Qué es "ella"? La analítica de la finitud. Suprimimos entonces "para ella". *Se trata siempre de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano, es también lo más Próximo y lo Mismo*[17]. En otros términos, se trata de mostrar cómo la línea del afuera está adentro. Pero así como el afuera era más lejano que todo medio de exterioridad, el adentro será más cercano, más íntimo que todo medio de interioridad. En otros términos, es preciso que el afuera esté tomado o recorrido por un movimiento mediante el cual produce un adentro. O que lo Otro esté tomado por un movimiento mediante el cual produce lo Mismo. De lo Otro a lo Mismo, nunca lo inverso, nunca de lo Mismo a lo Otro. De lo lejano a lo cercano, nunca de lo cercano a lo lejano. Es preciso que lo lejano, lo absoluto lejano, a causa misma de su carácter absoluto, sea más cercano que todo lo que es interior.

Entonces avanzo. Avanzo, pero este es el gran punto que nos quedará por comprender. Digo que es preciso que la línea del afuera sea recorrida por un movimiento que es el pliegue. Es preciso que se pliegue. Es la invaginación. Es preciso que se pliegue, siendo el pliegue constitutivo de un adentro más íntimo que todo medio de interioridad, más cercano que todo medio de interioridad. Es preciso que la línea del afuera forme ese adentro o esa proximidad absoluta. Es preciso que la línea del afuera se pliegue, se doble. Es preciso que haya un pliegue de la línea, y ese pliegue es lo que arranca de la muerte a la línea. ¿Cómo? ¿Por qué? Por el momento les doy esto, les digo esto para que sea más simple seguir, para que puedan seguir mejor los análisis por venir.

La línea del afuera es el "se muere". Y no volvemos sobre eso, no hemos descubierto algo que lo anule. Pero añadimos que esa línea es

[17] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Planeta, Barcelona, 1984, p. 330.

recorrida por movimientos peristálticos, por un movimiento de invaginación que constituye un adentro. Y ese adentro es más cercano que todo medio de interioridad, así como la línea del afuera era más lejana que todo medio de exterioridad.

En otros términos, ¿qué es el adentro? El adentro es siempre el adentro del afuera. No es *mi* interioridad. No hay ninguna restauración de una interioridad en Foucault en el sentido de *mi* interioridad. Hay simplemente un movimiento del afuera por el cual se constituye un adentro *del* afuera. Solo el afuera tiene un adentro. Y es esto lo que Blanchot había comprendido muy bien a propósito de la *Historia de la locura*, cuando decía que *lo que está encerrado es el afuera*. A saber: solo el afuera tiene un adentro. Solo el afuera tiene un adentro, solo el afuera tiene un adentro. Es preciso repetir esto como idiotas para intentar ver si funciona, para intentar ver si nos dice algo. Solo el afuera tiene un adentro. En otros términos, el adentro es el adentro *del* afuera. No es lo contrario del afuera, es el adentro *del* afuera. Es el pliegue del afuera. El adentro es el pliegue del afuera... Ahí nos topamos con algo... Ustedes deben sentir que nos topamos con algo.

¿Qué es un adentro? ¿Qué es un afuera? La línea del afuera debe decirles algo, pertenece a la marina. ¿Qué puede ser el afuera más lejano que todo medio de exterioridad, sino la línea oceánica? El saber es terreno, pero aquí hemos abandonado la tierra desde hace ya mucho tiempo. El saber era una cuestión de formas, las formas son terrestres. La línea del afuera es la línea oceánica. ¿Qué es el adentro? El adentro es la embarcación, es el barco, el pequeño barco, la barca. ¿Pero qué es la barca? La barca es el pliegue del mar, es el pliegue del océano. Cada vez que hay un barco, el océano ha hecho un pliegue.

Es curioso esto... ¿Son metáforas, entonces? No. *Historia de la locura*, página 22. Foucault nos cuenta cuál era el estatuto de los locos en el Renacimiento, antes de la época clásica, y le atribuye mucha importancia a la nave de los locos. Dice que no es todavía el hospital general. Aquí se los metía –*se* los metía– en un barco, o iban solos, y después partían. Después se detenían, volvían a partir... Es la nave de los locos. Y Foucault tiene un texto espléndido, página 22 de la

Historia de la locura. A propósito del loco arrojado a su nave, dice esto que leo lentamente: *Es puesto en el interior del exterior, e inversamente*[18]. Dejo de lado "e inversamente". Habrá que llegar a comentarlo porque podría objetárseme. Actualmente no soy capaz de comentar el "e inversamente". Pienso que se comentará a sí mismo y solo, pero aclaro que no lo suprimo, lo dejo en reserva. El loco *es puesto en el interior del exterior* cuando es arrojado a su nave. *Prisionero en medio de la más libre, de la más abierta de las rutas, sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, es decir el prisionero del pasaje*[19]. En otros términos, *es puesto en el interior del exterior.* Forma parte de esos textos, que había previsto, en los que no hay necesidad de distinguir afuera/adentro, exterior/interior. Los términos son equivalentes, se podría decir también que *es puesto en el adentro del afuera.* El adentro es el adentro *del* afuera, y no hay otro adentro que el del afuera.

[*Por error al manejar el grabador, alguien dispara una grabación de la voz del propio Deleuze – Risas*] ¡Pero eso es de otra vez! ¡Ni siquiera es de hoy! Bueno, es como un recordatorio, quiere decir que fui demasiado rápido.

El adentro es el adentro del afuera, y la operación de la constitución de un adentro del afuera, es decir la invaginación, se llamará más comúnmente el plegamiento, el pliegue. El adentro es el pliegue del afuera. Y es el pliegue del afuera lo que es constitutivo de un adentro, adentro más cercano que todo medio de interioridad, que todo pliegue interior.

Bien, entonces avanzamos un poco. Mi pregunta es: ¿basta con que la línea del afuera se pliegue, para escapar a la muerte? Quizás. Si le atribuyen a dicho pliegue, a dicho plegamiento, la importancia y el sentimiento de esfuerzo increíble que hará falta para obtenerlo. No

[18] Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica tomo I*, FCE, Bs. As. 2003, p. 25.

[19] *Ibidem*, p. 26.

se hace así nomás. La embarcación es el adentro del afuera. Es lo que Blanchot comprendió muy bien en Foucault. Porque creo que aquí la influencia se invierte. Blanchot, hablando de Foucault, tiene la siguiente fórmula espléndida. Y así como lo que acabo de leer es el puro estilo Foucault, aquí hay una fórmula puro estilo Blanchot: *Encerrar el afuera, es decir constituirlo en interioridad de espera o de excepción*[20]. Entonces, cuando la línea del afuera se dobla, se frunce, constituye un adentro que es una interioridad de espera o de excepción. ¿Qué quiere decir la espera o la excepción? ¿Eso es escapar a la muerte? Para escapar a la muerte habría que doblar la línea del afuera. ¡Pero qué tarea hercúlea doblar la línea del afuera!

¿Por qué nos encontramos aquí ante algo que va a ser para nosotros un verdadero nudo de nociones con el cual tendremos que arreglárnosla? Es porque esta idea de un doblez, de un plegamiento, será como una especie de zona común en la que van a enfrentarse cierto número de autores que nos importan a todos... en fin, que le importan a una gran parte de nosotros: Heidegger, quien nunca disociará su ontología de una ontología de lo que él mismo llama el pliegue, Blanchot, y Foucault. Es aquí, entonces, que estaremos en condiciones de captar tanto su diferencia como su semejanza.

Y comenzamos por un punto preciso, que es el siguiente: ¿qué es entonces esa relación entre el afuera y el adentro? Se me dice que la línea del afuera, al plegarse, constituye un adentro, una interioridad de espera o de excepción. Digo que, *grosso modo,* esto podría estar firmado por Heidegger, por Blanchot, quizás por algún otro del que todavía no hemos hablado, y que podría estar firmado por Foucault. Si logramos marcar el acento personal que cada uno pone... no, retiro "personal"... el acento singular que cada uno pone, su manera de decir las cosas...

Intervención: Sobre la idea de pliegue. Hace un momento definiste el afuera como lo lejano absoluto, pero al mismo tiempo, el adentro más cercano. Por un lado es lo lejano absoluto, más allá de toda exte-

20 Maurice Blanchot, *La conversación infinita,* op. cit., p. 252.

rioridad, y al mismo tiempo es lo más cercano, lo que sobrepasa toda interioridad. Y por otra parte decías que el adentro mismo es siempre el adentro del afuera. Yo no entiendo muy bien por qué ese afuera tendrá siempre necesidad de un pliegue. Y me apoyo sobre un argumento de Blanchot. Cuando Blanchot plantea el problema, cuando habla de lo imposible, y delimita bien el afuera del adentro, habla también del otro, del otro en tanto que otro, y el tiempo como otro, el tiempo otro. Y habla del rostro, el rostro que es al mismo tiempo inmediato y muy lejano, que me habla y que permanece tan lejos de mí. Ya se ha planteado también el problema del franqueamiento o de la línea a franquear, y tú decías que tenemos necesidad de... no sé cómo decirlo... de capturar, o de captar de una manera o de otra el afuera, y de volverlo parte integral del adentro, y que eso se hacía a través de un pliegue. Ahora bien... Me perdí, así que me detengo...

Deleuze: No, es una muy buena pregunta...

Intervención: ¿Por qué no franquear la muerte directamente?

Deleuze: ¿Por qué no franquear la muerte directamente? Porque ahí nos quedamos [*risas*]. Es posible, supongo que sucede a menudo. Blanchot no cesa de decir que todo esto es muy peligroso, que por ejemplo se pierde allí la razón, o que se pierde la vida. Tu pregunta es muy buena.

Intento volver a fijar únicamente el punto en el que estamos. Veremos luego que no nos vamos a quedar aquí. Por el momento, al nivel de la pura fórmula, tenemos entonces la idea de un afuera más lejano que toda forma de exterioridad y que todo mundo exterior. Este es un punto. Segundo punto: tenemos la idea de un adentro más cercano que todo mundo interior o que todo medio de interioridad. Tercer punto: este adentro así caracterizado, es el adentro del afuera. No se opone al afuera, es el adentro del afuera. O, como dice Foucault, el interior del exterior. Es por lo tanto un adentro muy especial, que no se reduce a ninguna interioridad de conciencia. Y es un afuera muy especial que no se reduce a ninguna exterioridad psíquica. Y

continúo con mis fórmulas, con el encadenamiento de mis fórmulas: a ese adentro, que es adentro de un afuera, le llamamos el pliegue del afuera, el plegamiento del afuera. Es preciso que el afuera haga un pliegue. Y esta operación por la cual el afuera se pliega, por la cual la línea del afuera se pliega, es constitutiva de un adentro.

Ahí intervienes y preguntas: ¿qué necesidad hay de que la línea del afuera haga un pliegue? La pregunta es muy buena. ¿Por qué? Yo veo la necesidad, pero se podría no verla... con mucha razón se podría no verla. Yo digo que hace falta a cualquier precio que la línea del afuera haga un pliegue, pues de lo contrario es invivible. Es invivible. Es la línea del "se muere". La línea del afuera solo puede arrancarse a la muerte, solo puede bifurcarse de la muerte, si hace un pliegue. Y es en ese pliegue que podemos vivir, respirar y movernos. En los sitios en los que la línea del afuera no hace pliegue –¡no hace pliegues en todas partes!– nos deja librados a lo irrespirable, al vacío, a la muerte. ¿Qué hay en ese momento más allá de las relaciones de poder? Efectivamente hay algo: aquella línea del "se muere", donde ya no se respira, ya no se vive, ya no hay movimiento.

Tú tienes tanta más razón por cuanto que deben presentir que al nivel de este tercer eje Foucault va a aplicar siempre su método renovado. A saber: no es necesario que la línea del afuera haga un pliegue. Pero solo se puede vivir ahí. Para emplear una metáfora execrable, el pliegue es como el ojo del huracán. Afortunadamente la metáfora execrable no es mía, sino de un gran poeta, Michaux. Así que retiro lo de execrable, en el texto de Michaux es muy bella. Es muy curioso que Foucault, quien ciertamente lo conocía muy bien a Michaux, no lo cite. Michaux escribe una gran colección de poemas, *La vida en los pliegues*[21]. Explica que es en el pliegue donde podemos vivir y respirar. No hay necesidad, entonces, pero no respirarás si la línea del afuera no hace un pliegue, si no pliegas la línea del afuera. Y no es fácil plegarla. Es todo un arte de la prudencia, no sucede forzosamente.

Más aún, cuando digo que Foucault aplica su método –y aquí avanzo sobre cosas que cuento con desarrollar más tarde–, se pregunta quién

[21] Henri Michaux, *La vida en los pliegues*, Bs. As., Fausto, 1976.

inventó esto de hacer un pliegue antes que afrontar lo irrespirable, es decir afrontar el "se muere", afrontar el vacío. Y su respuesta sorprendente, pero que no pueden comprender actualmente, salvo los que ya hayan leído todo eso, será que es idea de los griegos. Son los griegos los que han plegado, los que han hecho el pliegue. Es muy curioso. Deben presentir al mismo tiempo, sobre este punto, una confrontación con Heidegger. Heidegger nunca diría eso.

Es muy extraño. Foucault nunca quiso hablar de las formaciones de Oriente, precisamente porque no se estimaba competente. Yo tampoco soy muy competente, así que hagámoslo como si nada pasara, alegremente. ¿Han hecho el pliegue en Oriente, o bien han inventado técnicas de lo irrespirable, de respirar en lo irrespirable, de sobrevivir en el vacío? No han plegado la línea del afuera, la han afrontado. Supongamos que es así. Quizás alguno podría decirnos que sí hicieron el pliegue, que hay un pliegue oriental, que tal vez no es igual que el pliegue griego. Todo esto son cuestiones abiertas, completamente abiertas.

Por el momento, la respuesta a tu pregunta, si la mantenemos así, es que, a mi modo de ver, si es preciso que la línea del afuera haga un pliegue, no es porque lo haga necesariamente, sino porque de no lograr plegarla, se muere. *Se* muere realmente, en el sentido más estricto. ¿Qué pasa con Blanchot, a pesar de que la noción de pliegue le es bastante ajena? Creo que se vive en lo irrespirable. De allí la fascinación de Blanchot por la locura de Hölderlin, por Artaud, etc. Hasta Artaud hizo el pliegue de cierta manera. Su pliegue no tuvo éxito, pero lo hizo, pudo literalmente tomar una bocanada de aire. Si no haces el pliegue, no puedes tomar una bocanada de aire. O pienso en una obra de Boulez, *Pliegue por pliegue*[22]. Habría que hacer una recopilación de todo este tema del pliegue, porque evidentemente se trata de personas que no están influenciadas por Heidegger. Creo que el pliegue es absolutamente necesario. De lo contrario no se vive. Es la condición para que la vida rompa con la muerte. ¿Qué pasa si no hacemos el pliegue? Es el capitán Achab. Intentaré hablar de esto más

[22] Pierre Boulez, *Pli selon pli "Portrait de Mallarmé"*, 1957-1962.

tarde, porque hay mil confrontaciones literarias para hacer, incluso con autores que Foucault jamás ha citado. El capitán Achab tiene la línea del afuera que Melville presenta como tal, como la terrible línea del afuera, en la gran novela *Moby Dick*[23]. El capitán Achab la afronta, pasa del otro lado. Se muere. La línea del afuera es también la ballena, es Moby Dick. Se muere. No ha hecho el pliegue, la embarcación está rota. O hay una embarcación, que es el adentro del afuera, y está rota. Y Boulez no le da cualquier título a una obra musical: *Pliegue por pliegue*. ¿Qué es? ¿No es también para que sobreviva la música? ¿Y en qué condiciones?

Se me señalaba que un gran texto, además de *Moby Dick,* iría absolutamente en esta dirección: el texto de Edgar Poe, *Las aventuras de Arthur Gordon Pym*[24]. Yo lo leí hace mucho tiempo, no sé si tendré tiempo de releerlo de aquí al próximo martes, pero los que tengan tiempo tendrían que releerlo. Pero me dicen que es muy típico, que el procedimiento es siempre el afrontamiento de un afuera, y que ese afuera se pliega, y que siempre hay un adentro del afuera, que el adentro en el que se protege Pym es siempre el adentro de un afuera. A todos los niveles, entonces, se trata del río, de la barca, del mar, etc. Creo que esto solo puede comprenderse oceanográficamente.

Pero tu pregunta es casi de avanzada. Iremos viendo poco a poco, pero creo que está perfectamente fundada. Una vez más, yo diría que no hay literalmente necesidad del pliegue. Pero si quieres sobrevivir, más vale hacerlo. Si no, es entrar en zonas demasiado peligrosas, como suele decirse, literalmente en zonas psíquicas demasiado peligrosas. Porque o se lo toma por literatura, o bien se ve allí la experiencia de Artaud, la experiencia de Melville, la experiencia de Hölderlin, o incluso la de Blanchot. Blanchot debió hacer bien el pliegue, puesto que vive y respira. Los otros... es menos evidente. Artaud tuvo que inventarse una respiración para sobrevivir. Pero dejemos entonces esta pregunta abierta, puesto que hay todavía muchas cuestiones abiertas.

23 Herman Melville, *Moby Dick,* 1851.

24 Edgar Allan Poe, *Las aventuras de Arthur Gordon Pym,* 1838.

Quisiera casi terminar aquí. Intentemos precisar esta relación del afuera y del adentro en condiciones en las que el adentro es fundamentalmente el adentro del afuera. Alrededor de esto aparece una constelación con la que estamos bastante familiarizados. Quiero decir que aunque no los hayamos leído nos han formado un poco a todos.

Y cito en primer lugar a Heidegger. Más vale tomar un texto preciso, pero sería cierto para toda la obra. ¿De qué se trata en Heidegger? Se trata ante todo de la proposición "pensar viene del afuera". El texto al que me refiero es *¿Qué significa pensar?*[25]. Es un texto espléndido desde el comienzo. Pueden leer las primeras veinte páginas del texto, encontrarán todo lo que nos hace falta. No alcanza con leer las primeras veinte páginas, pero encontrarán todo lo que necesitamos.

¿Qué quiere decir "pensar viene del afuera"? Por supuesto que tenemos la posibilidad interior de pensar. Y aproximadamente Heidegger diría que la filosofía clásica siempre se apoyó sobre el hecho de que teníamos la posibilidad interior de pensar, pero que el hecho de invocar la posibilidad interior de pensar que tiene el ser pensante, no dice nada sobre aquello que le da que pensar. Y nosotros solo pensamos si algo nos da que pensar. Nosotros, que tenemos la posibilidad interior de pensar, solo pensamos si algo nos da que pensar. Observen el llamado al afuera: ese algo solo puede provenir del afuera. No habrá que forzar mucho para decir: y de un afuera más lejano que todo mundo exterior. ¿Por qué? Porque lo que da que pensar no es algo que pertenece a un mundo exterior cualquiera. Para quienes conocen un poco Heidegger, no es nada que sea del dominio del ente. Lo que da que pensar es el ser del ente, es decir el afuera, un afuera más lejano que todo mundo exterior. De lo contrario tenemos la posibilidad de pensar, pero esta posibilidad permanece eternamente vacía. Lo que Heidegger traduce diciendo que sí tenemos la posibilidad de pensar, la misma que invocaban los filósofos clásicos, la misma que invocaba el siglo XVII, pero el hecho de que tengamos la posibilidad no significa que seamos capaces. Capacidad es distinto que posibilidad. El texto es espléndido: *El hombre puede pensar en el sentido de que tiene la posibilidad de*

[25] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1972.

hacerlo, pero esta posibilidad no nos garantiza aún que la cosa esté en nuestro poder. Me acuerdo de otra traducción, que prefiero, pero que no cambia en nada el texto: *esta posibilidad no nos garantiza aún que seamos capaces*[26]. ¿Qué quiere decir esto? Somos capaces, devenimos capaces de pensar, si afrontamos aquello que da que pensar, y que es más lejano que todo mundo exterior. ¿Pero encontramos aquello que da que pensar? ¿Lo afrontamos? La respuesta de Heidegger es célebre: se hizo una vez, son los griegos. Los que afrontaron ese afuera, es decir los que descubrieron el ser como distinto del ente, son los griegos.

Y bien, si aquello que da que pensar es efectivamente encontrado, entonces devenimos capaces de pensar. ¿Y de pensar qué? Devenimos capaces de pensar lo siguiente: que todavía no pensamos. ¿Qué quiere decir esto? Que en virtud de la simple posibilidad de pensar todavía no pensamos. ¿Qué nos da que pensar aquello que nos da que pensar? Nos da que pensar que en virtud de la simple posibilidad que tenemos de pensar todavía no pensamos. De modo que el "todavía no pensamos" es el adentro, es aquello que hay en nuestro pensamiento. Que todavía no pensemos es el adentro de nuestro pensamiento como adentro del afuera, en tanto que el afuera da que pensar. ¿Por qué? Porque el afuera no da que pensar sin retirarse a través de ese mismo movimiento por el cual se da –tema famoso en Heidegger. De modo que el adentro de ese afuera es el "todavía no pensamos". Lo que Heidegger expresa en una fórmula cuyo secreto posee: *Lo que más da que pensar en nuestro tiempo que da que pensar, es que todavía no pensamos*[27]. Es el espléndido comienzo de *¿Qué significa pensar?*

Intento poner énfasis. Diría que el pensamiento ha dejado de estar en relación con lo pensable. El pensamiento es puesto en relación fundamental, en relación esencial, con algo no pensable y no pensado: todavía no pensamos. Si prefieren, Heidegger sustituye la posibilidad clásica de pensar, que es la posibilidad lógica, por una imposibilidad –aquí en dos palabras– onto-lógica. Toda la filosofía clásica se ha

[26] *Ibídem*, p. 9.

[27] *Ibídem*, p. 10.

fundado sobre la posibilidad lógica de pensar. Vean a Descartes. Heidegger reivindica una imposibilidad onto-lógica de pensar.

Y he aquí otro autor –voy muy rápido– que con seguridad no le debe estrictamente nada a Heidegger. La unión con Heidegger la hará Blanchot. Es Artaud. Y al igual que *¿Qué significa pensar?* de Heidegger, también *Las cartas a Jacques Rivière*[28] de Artaud es uno de los más grandes textos contemporáneos del siglo XX sobre el pensamiento. ¿Y qué dice Artaud? El pensamiento forma una misma cosa con un impoder vital. Ya no es una imposibilidad onto-lógica, es un impoder vital. Pertenece al pensamiento no poder pensar. "Es mi drama", dice Artaud. ¿Pero qué quiere decir "su drama"? No quiere decir su caso clínico, puesto que Artaud no se vive de esa manera. No quiere decir su problema psicológico. Quiere decir que su drama es haber alcanzado algo en el pensamiento que se sustrae al pensamiento mismo. No basta con tener la posibilidad de pensar, todavía hace falta tener el poder vital de pensar.

Digo que si se hiciera una comparación que marque las diferencias –y la diferencia es fundamental–, lo que Heidegger –quien a este respecto se conduce todavía como un gran profesor de filosofía– presenta como la imposibilidad onto-lógica, deviene conforme a Artaud un impoder vital. Pero si busco lo que hay de común, es que lo impensado es el adentro del pensamiento. Y el pensamiento está fundamentalmente en relación, no con lo pensable, sino con lo impensado. Ven en qué esto se aleja mucho de la filosofía clásica. La filosofía clásica no ignoraba que había lo impensado, pero para ella lo impensado es lo que tiene una naturaleza distinta a la del pensamiento. Por ejemplo, el cuerpo. Por ejemplo, las pasiones. Es lo que se sustrae al pensamiento. Aquí por el contrario, en estas formas del siglo XX, lo impensado es profundamente connatural al pensamiento, es de la misma naturaleza que el pensamiento. Es esa lejanía como lo más cercano, a tal punto que hay estricta identidad entre el pensamiento y ese impensado. El pensamiento está en una relación fundamental con lo impensado.

[28] Antonin Artaud, *Correspondance avec Jacques Rivière*, 1927.

Y en *Las palabras y las cosas* encontrarán que este tema se retoma completamente. Al punto de que, según las expresiones, a primera vista uno se dice "esto es Heidegger", o "es Blanchot", o "es Artaud". Es Artaud cuando Foucault pone el acento sobre el problema vital de lo impensado, es Heidegger cuando pone el acento sobre el problema ontológico de lo impensado, es Blanchot cuando lo pone en relación con esa línea del afuera. Pero maravillosamente, es Foucault. ¿Qué quiere decir que es Foucault? Que él también pone su acento particular. Es a eso a lo que quiero llegar, a algo que no tiene ningún equivalente en Heidegger, ni en Blanchot, ni en Artaud. ¿Qué es?

La relación entre el afuera y el adentro, siendo el adentro siempre el adentro de un afuera, o esa relación entre el pensamiento y lo impensado, no es lo original. Esa relación quiere decir que si el pensamiento afronta ese afuera, ese afuera más lejano que todo mundo exterior, entonces lo más cercano del pensamiento, lo que el pensamiento descubre como su interior, es lo impensado. Pero me parece que en Foucault –y creo que esto toca algo que concierne a toda su obra– eso no es ni la imposibilidad onto-lógica como en Heidegger, ni un impoder vital como en Artaud, sino una especie de impotencia alucinatoria. Es el aporte propio de Foucault. No lo ha escogido, no estamos allí en el dominio de la teoría, es algo que compromete la vida, por ende también el pensamiento. Lo que va a estar en el corazón de esta identidad del pensamiento y de lo impensado es una impotencia alucinatoria.

¿Por qué? ¿Qué significa en Foucault que el adentro sea por naturaleza el adentro del afuera? Significa una operación que es la de los dobles: el adentro es el doble del afuera. Diría que este es el acento singular de Foucault. Consiste, creo yo, en haber reinterpretado un tema general que es común a él –pero que le llega a él en último lugar–, a Blanchot, a Artaud, a Heidegger, con diferencias fundamentales de un autor a otro, en la dirección del doble alucinatorio: el adentro como el doble del afuera, lo impensado como doble del pensamiento. Y aunque hay a menudo ecos de Artaud, ecos de otros, todo el final de *Las palabras y las cosas* consiste en el tema del doble. Lo propio a Foucault, y lo que

le permite reinterpretar lo que tiene en común con Artaud, lo que tiene en común con otros, es el tema del doble.

Ahora bien, quisiera que lo reflexionen de aquí a la próxima vez. Equivale a decir que cuando la línea del afuera hace un pliegue, produce dobles. Y comprendan que no es que lo otro es un doble de mí, soy yo el que es un doble de lo otro. No es el afuera el que es una proyección del adentro, es el adentro el que es una interiorización del afuera, un pliegue del afuera. El doble es el plegado. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es el doble como plegado? Es lo que se llama un doblez[29]. El adentro es el doblez del afuera. Plegar es hacer un doblez.

De repente, vemos que quizá Foucault redescubre esto en sus últimos libros, pero nos decimos que nunca dejó de hablar de esta tercera dimensión del pliegue concebido como constitución del doble y del doblez. Plegar es hacer un doblez.

¿Por qué Foucault amaba a Roussel? Yo tengo una hipótesis. Mi única hipótesis es que siempre se protegió de Heidegger de esa manera. Por eso tenía una relación pasional con Roussel. Fue a buscar en este autor insólito, discípulo de Jules Verne, ese poeta que nadie tomaba en serio, salvo muy poca gente, algo con lo cual protegerse de lo que no le convenía en la ontología de Heidegger. ¿Qué es entonces lo que no le convenía? Eso quedará por verse. ¿Pero qué es, en efecto, toda la obra de Roussel? Es sin duda una de las más profundas reflexiones sobre el doble, los dobles, y una comprensión del engendramiento de los dobles a partir de la operación del doblez.

Se trata entonces de toda la obra de Foucault, puesto que en *Raymond Roussel*[30], que es uno de sus primeros libros, ya encontramos todo el tema del pliegue, del doble y del doblez. Y hay que decir que de cierta

[29] *Doublure* significa tanto "forro" como "doble" (únicamente en el sentido de persona que reemplaza a otra, como en cine o en teatro). Estos dos sentidos, que se confunden además con el de *double*, aparecen recurrentemente en *Raymond Roussel* de Foucault (cf. por ejemplo págs. 37-40, 77, 117 de la edición Siglo XXI, Bs. As., 1976). En la traducción castellana se traduce por "forro", que es lo más preciso. Pero "forro" en castellano remite a "recubrir" o a "envolver", y no a "doblar". Por eso en este contexto preferimos traducir por "doblez" (N. de T.).

[30] Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Siglo XXI, Bs. As., 1976.

manera el doble alucinatorio, o si prefieren, el estado de impotencia del alucinado, la impotencia alucinatoria, es algo muy diferente tanto de Artaud como de Heidegger, pertenece fundamentalmente a Foucault.

Es decir que la cuestión en la cual estaríamos, la cuestión que planteo para la próxima vez, es exactamente la siguiente. Hemos visto la relación muy compleja entre el adentro y el afuera, de tal manera que el adentro es siempre el pliegue del afuera. Ahora bien, resulta que esta operación por la cual la línea del afuera se dobla y forma un pliegue, es la operación del doble o del doblez. ¿Qué encontró Foucault en Roussel respecto a esto? ¿Y puede esto explicarnos entonces los últimos libros? Quisiera que tengan a la vez esta doble preocupación.

Porque yo tengo la sensación de que los últimos libros nos presentan algo sorprendente. Si intentara resumir *El uso de los placeres*[31], diría que Foucault descubrió que los griegos eran el primer doblez. Es por eso que dice: "¡Los griegos no son tan estupendos como parece!". Hay que jugar un juego: ¿qué encuentra Heidegger de formidable en los griegos, qué encuentra Foucault de interesante en los griegos? Y bien, lo que Foucault encuentra de interesante es que fueron los primeros en hacer el pliegue, el pliegue del afuera. Hicieron el doblez. Ellos mismos son el primer doblez.

Entonces comienza por Roussel y termina por los griegos, pero es quizás porque los griegos inauguraron la operación que Foucault había comenzado por encontrar en Roussel. A saber: el genio de los griegos es haber doblado la fuerza sobre sí misma.

¿Por qué pudieron hacer eso? ¿Por qué los griegos? No es casualidad. Ven entonces que el problema de *El uso de los placeres* se vuelve muy preciso: los griegos tienen un diagrama, la ciudad griega remite a un diagrama, a una relación de fuerzas. Foucault ya no habla ese lenguaje, pero no es difícil encontrar muy bien descrita en el libro –lo veremos– la relación de fuerzas tal como se presenta en los griegos de una manera original. Hay un diagrama griego, así como hay un diagrama disciplinario, un diagrama del siglo XVII, un diagrama del siglo XIX,

31 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Bs. As., 2003.

etc. Será preciso para nosotros definir este diagrama griego, al que Foucault solo define de manera muy dispersa, sin consagrarse a ello, aparentemente sin atribuirle mucha importancia. Pero ese diagrama tiene tal originalidad que vuelve posible lo que antes era imposible. A saber: hace posible que la fuerza se pliegue sobre sí misma. Los griegos son los primeros en haber plegado la fuerza sobre sí misma, es decir en haber hecho y en haber inventado una fuerza capaz de ejercerse sobre sí misma y no solamente sobre otras fuerzas.

Los griegos dieron entonces ese golpe genial, inventaron el pliegue, inventaron el doblez. Los griegos son el primer doblez. Pero una vez más, Foucault había descubierto todo eso primero en condiciones menos históricas, en condiciones más poéticas. Lo había descubierto en toda la obra de Raymond Roussel, quien no cesaba de plegar las frases sobre las frases, y de plegar las visibilidades sobre las visibilidades, para engendrar toda la serie de dobles.

¿Y qué pasaba al nivel de Roussel? Había dos maneras, había dos posibilidades. La elección esta ahí, en el régimen mismo del pliegue del afuera. Cuando se hacen pliegues en alguna parte, cuando se pliegan las palabras, las cosas, siempre se puede desplegarlas. En ese momento volvemos a encontrar el vacío irrespirable. Deshacen los pliegues y los apartan, como un nadador; devuelven el mar a sí mismo, y mueren en ello. Llegado el caso, el suicidio. Así la extraña muerte de Raymond Roussel, a quien se encuentra muerto una mañana en su cuarto. O bien, por el contrario, se rodean de pliegues, los inventan, suscitan los dobles, se envuelven en los dobles, viven en los pliegues. Lo cual no quiere decir en absoluto vivir protegido, ¿no? Pero en ese momento, puede ser que de cierta manera hayan vencido provisionalmente a la muerte, puede ser que hayan encontrado una respiración.

Es complicado, entonces. ¿Encontraron los griegos una respiración? ¿Encontró Roussel, muchos siglos después, una respiración? No, Roussel quiso apartar los pliegues. Los fabricaba, los producía, pero los apartaba. Y un descendiente de Roussel, que le debe mucho, que ha reivindicado a Roussel, y que forma parte también de esos autores que Foucault amaba mucho, Michel Leiris, ha hecho, como dice muy bien Foucault, el camino inverso. Michel Leiris también pliega las palabras

sobre las palabras, pliegue por pliegue. *Langage tangage* es exactamente como *les bandes du vieux pillard* y *les bandes du vieux billard*[32]. Pliegue por pliegue. Solo que mientras Roussel deshace, aparta los pliegues, para ir siempre más cerca de un vacío irrespirable, Leiris se rodea de pliegues para constituir lo que él mismo llama la absoluta memoria. La absoluta memoria en los pliegues, que era ya la tentativa griega, o bien el vacío irrespirable y la línea del "se muere".

Pero todo esto es más bien el programa de lo que nos queda. Digo solamente que me encuentro en el punto siguiente: ¿en qué Roussel pudo ser un autor determinante para Foucault, y más que un autor, una manera de relanzar su propia empresa filosófica, y una vez más, una manera de desmarcarse de Heidegger, de tomar una especie de camino que era el de los dobles? En cualquier caso, creo que es evidente que el tema del doble ha acosado siempre a Foucault y ha sido en él objeto de una comprensión muy particular. A saber: soy siempre yo el que es el doble de un Otro, con mayúscula.

Les pido que reflexionen sobre esto. Me disculpo, tengo la sensación de que lo que hicimos hoy ni siquiera es para comprender, es para sentir o no sentir. Las próximas veces intentaré ser más comprensible, pero aquí apelé más a los afectos en ustedes.

[32] La primera frase es el título de una obra de Leiris: *Langage tangage ou Ce que les mots me disent* (1985). "Lenguaje cabeceo" sería la traducción literal del juego de palabras. Las otras dos frases pertenecen a *Impressions d'Afrique* (1910) de Roussel. Su traducción sería respectivamente "las bandas del viejo pillador" y "las bandas del viejo billar". Deleuze ya las había comentado en la primera parte del curso: cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., pp. 195-196.

Clase 2
El pliegue y los dobles. La cuestión de la filosofía en Grecia.

29 de abril de 1986

Recuerdo otra cosa que toca nuestro trabajo. Cité muy, muy velozmente a un autor que se llama André Haudricourt[1]. Tal vez recuerden a propósito de qué. Era por el siguiente motivo. Nos decíamos que hay muchas formas bajo las cuales puede ser pensado el hombre, y la forma-hombre es solo una de esas formas entre otras. Y habíamos visto cómo Foucault, por ejemplo, proponía una definición de la época clásica en la que el hombre era pensado bajo la forma-Dios y en absoluto bajo la forma-hombre, y luego otro período en que el hombre era pensado bajo una forma específica "hombre". Y luego podríamos muy bien concebir una formación del porvenir en la que el hombre sería pensado todavía bajo otras formas. Después habíamos hecho alusión muy rápidamente a formaciones históricas más amplias que el período al cual se atenía Foucault, es decir desde el siglo XVII al siglo XX europeos. Y siempre señalé que Foucault, con mucha prudencia, nunca se consideró competente para poder hablar de las

[1] Cf. Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, op. cit., p. 357.

civilizaciones llamadas orientales, o incluso de un pasado muy lejano. Y yo hice referencia al pasar, pero en efecto sería interesante proseguir esta empresa al nivel de las formaciones orientales, o al nivel de las formaciones antiguas, por ejemplo de la feudalidad, o de los romanos, o de los griegos –y ya estamos presintiendo que para los griegos lo hizo el propio Foucault al final.

Y yo había citado a Haudricourt porque es un pensador extremadamente rico, relativamente desconocido, por culpa suya, y que tal vez nos ayudaría mucho en cuanto a las formaciones orientales. A propósito de esto es que había hecho una rápida alusión. Algunos de ustedes me piden que precise un poco sobre este autor. Ahora bien, Haudricourt no es un filósofo de formación, tampoco un etnólogo, tampoco un lingüista, aunque se haya ocupado enormemente de etnología y de lingüística. Es un agrónomo, es ingeniero agrónomo. Se puede decir que la agronomía habrá dado al pensamiento moderno al menos dos autores esenciales: Haudricourt y Robbe-Grillet. Hay muchas disciplinas que no pueden vanagloriarse de un aporte semejante. Y si Haudricourt es muy poco conocido por los no-especialistas, es porque nunca quiso hacer un libro. No le interesa mucho hacer libros, y lo esencial de su obra está en artículos dispersos que tienen unas quince páginas. Eso no quita que haya marcado a todo el mundo. A toda la etnología francesa, a toda la etnolingüística. No digo que sean herederas, que dependan de Haudricourt, pero él fue uno de los primeros.

Señalo entonces para aquellos a los que les interesaba este autor, para los que quisieran orientarse sobre esto, que la revista *La Pensée* hizo un número especial sobre Haudricourt. Es el número 171 de *La Pensée*, de octubre de 1973. Un libro fundamental, uno de los raros libros, está escrito en colaboración con Louis Hédin. Haudricourt y Hédin, 1943, *Hombres y plantas cultivadas*, publicado en Gallimard[2]. Y en el número de *La Pensée* encontrarán una bibliografía, por otra parte limitada, una bibliografía parcial de Haudricourt.

2 André Haudricourt y Louis Hédin, *L'Homme et les plantes cultivées*, Gallimard, Paris, 1943.

Pero uno de los artículos más bellos, más impresionantes, son unas quince páginas a la vez muy rigurosas, completamente delirantes, muy curiosas, muy extrañas, que encontrarán en la revista *L'homme*, 1962. E involucra precisamente el problema que yo planteaba al pasar. El artículo se intitula: "Domesticación de los animales, cultivo de las plantas y tratamiento del otro"[3]. ¡Es un buen título! Va a explicar que las filosofías de la trascendencia son inseparables de la oveja [*risas*]. Lo dice con todas las letras. Dicho así, no parece serio, pero si leen el artículo, verán que es extraordinariamente serio. Dice que en cambio, las filosofías de la inmanencia, según las cuales caracteriza al Oriente, están ligadas al cultivo del arroz y no a la cría de la oveja.

¿Qué puede querer decir esto? ¿Por qué puede interesarnos? Podría ayudarnos a responder la siguiente pregunta: ¿bajo qué formas es pensado el hombre, por ejemplo en ciertas civilizaciones orientales, en especial en Oceanía y en China? Pues todo el tema de Haudricourt –exagero enormemente– es que el Occidente se ha constituido esencialmente bajo un determinado modo que es del aprisco, el aprisco mediterráneo; mientras que toda una parte del Oriente, en especial Oceanía, pero también China, se ha constituido bajo un modelo completamente distinto, que es el jardín. Ven en qué es agrónomo: el jardín oriental por oposición al aprisco mediterráneo.

¿Qué quiere decir esto? Evidentemente no quiere decir simplemente –aunque lo incluya– pastor *versus* agricultor. Quiere decir otra cosa, porque incluso al nivel de las agriculturas encontraremos, según él, la misma diferencia. Tomen, dice, "el gesto augusto del sembrador"[4]. O bien al recolector. Eso es occidental. Es lo que Haudricourt llamará un tratamiento directo y masal. El "gesto augusto del sembrador" está firmado "Occidente". Y luego, ¿qué hace el recolector en Occidente? Toma un manojo y lo corta. Es un tratamiento masal. Masal en el sentido de masa, de tratamiento de masa. En Oriente es muy

[3] André Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'homme* 2(1):40-50, 1962.

[4] Alusión a un verso de Victor Hugo, "Dans la saison des semailles", que se encuentra en *La chanson des rues et des bois*, 1865.

diferente, porque toma los ejemplos del ñame, del arroz. Esta vez es un tratamiento individuante, un tratamiento individual. Llega incluso a decir que finalmente es un tratamiento de clon, de lo que en agronomía se llama clones. Son linajes casi puros. Y por ejemplo, se perforan. Entre agujerear en la tierra y ese gesto del sembrador, hay una diferencia de estilo, hay una diferencia de técnica que compromete el cuerpo mismo, el espíritu mismo. Y el recolector oriental deshace la tierra *alrededor de*. Entonces es interesante, tanto al nivel de la producción como de la cosecha, hay una diferencia radical entre las dos agriculturas.

Hay también una diferencia radical al nivel de la ganadería. ¿Por qué? Porque habida cuenta del tratamiento, habida cuenta de la agricultura especial en Oriente, habida cuenta de esta diferencia entre la agricultura de Occidente y la de Oriente, resulta que Occidente tuvo una ventaja tecnológica muy considerable. Es decir, supo resolver bastante rápido su problema de cohabitación entre ganadería y agricultura. Mientras que en Oriente el problema de la cohabitación entre ganadería y agricultura, y la rivalidad entre ambas, han planteado problemas considerables. Se ve bien al nivel de uno de los animales más importantes en Oceanía, y también en China, el cerdo –ya no la oveja–. Es preciso encerrar al cerdo para que no rivalice, es decir para que no se apodere del alimento de los hombres. O bien la ganadería se encontrará en otras regiones, recluida con los nómades, en otro espacio.

Esto explicará muchas cosas, por ejemplo, sobre dos rasgos: que la alimentación no sea a base de carne en Oriente, y el rol del arroz, y la ausencia de utilización de tracción animal. Todo lo que digo es muy rápido, es para darles ganas de leer a Haudricourt. Pero esto forma parte de las razones fundamentales por las cuales Occidente prevalece sobre Oriente en el movimiento de la historia durante un período *x*.

Son como dos modos que hacen intervenir inclusive la manera en la que el hombre se piensa. Puedo decir que el hombre occidental, tanto en su agricultura como en su ganadería, se piensa de una cierta manera. ¿Bajo qué forma? Es muy curioso que el hombre occidental va a pensarse bajo la forma del pastor. O del sembrador, lo cual es similar. El sembrador es el pastor de los granos, ¿no? Tomen el mo-

delo político de Platón: el político es el pastor de los hombres. *Jamás* se le ocurriría decir a Platón que es el jardinero de los hombres. Yo diría que la forma-ganadería ha sido determinante en las formaciones occidentales para pensar el hombre. La forma-jardinería, que es una forma vegetal, y de cierta relación con el vegetal, el vegetal como linaje puro, el vegetal como lo que se entierra, implica una manera completamente distinta de pensar el hombre.

Entonces Haudricourt extraerá una idea: que las filosofías occidentales de la trascendencia están ligadas a eso. De allí su resumen fulgurante: la trascendencia es la oveja. Mientras que las filosofías de la inmanencia, las filosofías de Oriente, están ligadas a esa otra situación.

Quizás entonces se podría comprender mejor, como yo sugería, que en algunas formaciones orientales –en algunas, no hay que generalizar– son formas vegetales, son formas jardineras las que permiten pensar el hombre. De modo que en la cuestión del hombre pensado bajo formas animales o bajo formas vegetales, habría no fórmulas fáciles o llamadas "filosóficas", sino fórmulas que implican estudios muy precisos sobre el grado de civilización. Exactamente del mismo modo que para las formaciones más recientes de las que nos hablaba Foucault cuando decía que en la época clásica el hombre es pensado bajo la forma-Dios, puede haber formas, formaciones, en las que el hombre es pensado bajo la forma-planta, a condición de que se diga qué tipo de planta, qué relación con la planta, etc., etc.

Entonces, si a algunos de ustedes les interesa este punto, busquen en Haudricourt. Ahora bien, esto es lo que no funciona bien en la edición: que por ejemplo, los artículos de Haudricourt no han sido reunidos. ¿Y saben por qué no han sido reunidos? Porque este hombre posee genio, pero es evidente que tendría una tirada de cinco ejemplares. Por tanto, es preciso que recorran la biblioteca de una punta a la otra para tener la posibilidad de leer a Haudricourt.

Después de esto, continuamos. La última vez habíamos abordado el estudio de lo que nos parecía el tercer eje del pensamiento de Foucault. Y lo habíamos comenzado por un punto sobre el cual todavía vamos a permanecer: intentar orientarnos en un conjunto

al cual Foucault llega en último lugar, en una especie de conjunto Heidegger, Blanchot, Foucault. ¿Hay preguntas sobre el punto en el que estábamos la última vez?

Entonces lo que intento mal que bien, lo que quisiera, es solamente darles puntos de referencia. No pretendo seguir a la letra los textos de Heidegger, porque la confrontación directa Heidegger/Foucault la haremos más adelante y sobre otro punto. Intento despejar una atmósfera común. No es fácil esto, es como si los tres, Heidegger, Blanchot, Foucault, giraran efectivamente en torno de temas comunes, pero llevándolos cada uno en un sentido particular. Quisiera insistir sobre tres aspectos y que ustedes me digan, me interrumpan, a medida que avanzo, si algo debe ser aclarado.

Digo que el primer aspecto que había intentado desarrollar la última vez es que pensar viene del afuera. ¿Pero qué quiere decir que pensar viene del afuera? ¿Qué es ese afuera? Lo vimos, ese afuera puede ser presentado como más lejano que toda forma de exterioridad. Eso es lo esencial. Ese afuera es lo lejano, es lo lejano absoluto.

Comprenden entonces cuál sería, en el lugar donde estamos, la legitimidad de alguien que pregunte: "¿Pero qué quiere decir 'lejano absoluto'?". Aquí es donde yo los invito siempre a hacer el ejercicio: por una vez, no hay lugar para la discusión. O bien la idea de lo lejano que sería más lejano que todo mundo exterior ya les choca, les repugna, no les dice nada. Supongo entonces que estamos divididos en dos: para la mitad de ustedes esto no quiere decir nada, son solo palabras; para la otra mitad resuena, resuena un poquito. Una vez más, un lejano más lejano que toda forma de exterioridad o que todo mundo exterior quiere decir que es algo que no alcanzarán como resultado de un viaje. Por más mares que atraviesen, es un lejano que se desplazará a medida que avancen. El afuera es más lejano que todo mundo exterior. Aquellos a quienes esto no les dice nada, son muy, muy respetables. Significa que es otra cosa la que les dirá algo, significa únicamente que Heidegger, Blanchot y Foucault, al menos bajo este aspecto, no son para ellos. Lo cual no está para nada mal. Comprenden lo que les quiero decir cuando todo el tiempo les digo que no hay lugar para la discusión. No, no hay lugar para la discusión. Si son solo palabras,

vayan a ver por otro lado donde no haya solo palabras. Lo encontrarán, encontrarán vuestros autores propios. En fin, comprenden que todas las razones que darán estarán al interior de esta proposición de base: un afuera más lejano que todo mundo exterior.

Pero justamente porque el afuera es más lejano que todo mundo exterior, es más cercano que todo mundo interior. Es esta especie de identidad –¿pero podemos hablar de identidad?– entre lo más lejano y lo más cercano. Si lo lejano es absoluto, si es lo absolutamente lejano, es también lo infinitamente cercano. Y tanto más cercano cuanto que es lejano. Es la línea del afuera. La línea del afuera es este estado del afuera como más lejano que todo mundo exterior, y por ello mismo más próximo que todo mundo interior. De modo que puedo decir que la línea del afuera me atraviesa, que soy el ser de lo lejano. Y que el ser de lo lejano es sin duda mi proximidad de ser.

Y les decía que una de las más bellas aproximaciones... Puesto que uno solo puede acercarse a ella... O bien alejarse de ella. Y sin duda, cuanto uno más se acerca, más se aleja, en esta especie de unidad de lo próximo y lo lejano. Les decía que una de las más bellas aproximaciones a esta línea del afuera, a la vez más lejana que todo mundo exterior y más cercana que todo mundo interior, que las páginas más bellas se encuentran en Blanchot cuando intenta definir el "se muere". Y no es casual que esta línea del afuera solo pueda dirigir un "se" y no una persona. Es el "se muere", que encuentran en *El espacio literario*, libro de Blanchot, página 104 y página 160[5].

Este es nuestro primer punto. ¿Qué diferencia hay, a este nivel, entre poesía y filosofía? ¿Hay diferencia? No sé, la pregunta no tiene razón... O más bien la pregunta se plantea, se plantea aquí, pero no hay razón para responderla. Se plantea.

Avancemos un poquito. Esta primera proposición –que ni siquiera puedo llamar proposición– es que realmente el afuera, por ser lo más lejano, es también lo más cercano. Segunda proposición: el afuera se pliega, la línea del afuera se pliega. Y ven lo que esto aporta de nuevo,

[5] Cf. Maurice Blanchot, *El espacio literario*, op. cit., pp. 92, 140 y 141, citadas en la primera clase de este volumen, notas 7, 8 y 9.

esta vez ya no se trata del tema del afuera, sino del tema del pliegue. La línea del afuera se pliega. ¿Y qué es este pliegue? El afuera se pliega, y al plegarse hace pensar. El afuera es lo que da que pensar. Esto ya estaba comprendido en la primera proposición, en lo que hicimos la última vez. El afuera es lo que hace pensar, es lo que da que pensar. Con más razón, redoblo, retomo mi advertencia: no es una forma de exterioridad, no es un mundo exterior. Es lo más lejano. Ese lejano absoluto es lo que da que pensar, lo que hace pensar.

Y he aquí que esta línea del afuera se pliega, y al plegarse introduce lo impensado en el pensamiento. Lo que fuerza a pensar se pliega, y al plegarse introduce lo impensado en el pensamiento. El afuera es lo más lejano, es lo que fuerza a pensar. Lo impensado es lo más cercano, lo más próximo del pensamiento. El pensamiento está tan tomado en la relación fundamental con aquello que lo hace pensar –el afuera, lo más lejano–, como en su relación con lo impensado, que es como el adentro del pensamiento. El afuera se pliega, y al plegarse constituye un adentro. De cierta manera, el adentro del pensamiento es coextensivo con el afuera. El afuera como lo que hace pensar, el adentro como lo impensado en el pensamiento.

Y surge la fórmula de Heidegger: "lo que da que pensar es que todavía no pensamos". El pensamiento, en tanto que está en una relación fundamental con el afuera, está al mismo tiempo en una relación fundamental con lo impensado que constituye su adentro. Lo impensado no es lo que está fuera del pensamiento, es lo que está *en* el pensamiento en tanto que el pensamiento deriva del afuera bajo la condición del pliegue. Una vez más, el afuera, la línea del afuera, se pliega de manera tal que constituye lo impensado en el pensamiento. Lo que más da que pensar, es que todavía no pensamos.

Ven ustedes que siempre nos dejamos llevar. Es una especie de ensueño lo que hacemos. Nos dejamos llevar para intentar comprender lo que estos pensadores quieren decir. El afuera no es un exterior, porque el exterior es siempre relativo. El afuera es lo absoluto. Sin embargo, tenemos una relación con el afuera. Sí, el pensamiento tiene una relación con el afuera. Pero, como dice Blanchot, esa relación es la relación absoluta. O si prefieren, esa relación es una no-relación. Y

así como el afuera absoluto excede toda exterioridad porque toda exterioridad es aún necesariamente relativa, lo impensado o el adentro es un adentro absoluto, que excede todo medio interior. Un adentro más profundo que toda interioridad. Eso es lo impensado. Lo impensado en el pensamiento es ese adentro más profundo que toda interioridad, desde entonces idéntico, de cierta manera, al afuera más lejano que toda exterioridad.

Me dirán –y uno de ustedes me hizo una nota interesante– que no es exactamente esto lo que dice Heidegger cuando dice: *Lo que más da que pensar en nuestro tiempo que da que pensar, es que todavía no pensamos*[6]. ¡Bella fórmula! Es su estilo propio, es el gran estilo heideggeriano: *Lo que más da que pensar en nuestro tiempo que da que pensar, es que todavía no pensamos*. Me dicen que esta fórmula, que abre el libro de Heidegger *¿Qué significa pensar?*, trata de que no pensamos *todavía*. No es molesto, yo continúo soñando. Una vez más, pueden decir que son solo palabras que no les dicen nada, pero si les dicen algo, si escuchan resonar las palabras de Heidegger, deben efectivamente sentir que el "todavía no" no significa que puede llegar un momento en que pensemos. Por una razón simple: pensar es pensar siempre bajo el modo del "todavía no pensamos". ¿Por qué? Porque es siempre pensar bajo el modo de "el pensamiento viene del afuera", es decir el pensamiento ya está ahí. Y porque el ya-ahí y el todavía-no no son momentos asignables en el tiempo, son estructuras coexistentes de la temporalidad. Son estructuras del pensamiento, y desde entonces temporalidad, en la medida en que ella es por siempre pensamiento que todavía no piensa, y que todavía no piensa porque es pensamiento que piensa el ya-ahí. ¿Qué quiere decir esto?

Heidegger ha sufrido mucho por los contrasentidos que se le hacían. En particular –hago alusión para aquellos que lo leyeron un poco– en torno a la pareja develamiento-velamiento, frecuente en él. Y Heidegger nos dice: cuando hablo de un develamiento que sería la verdad, no crean ante todo que eso significa que la verdad deja de estar velada. El develamiento no es la operación que se opone al velo o al velado. ¿Qué

6 Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 10.

es entonces? Él lo dice mucho mejor que yo, y mucho más poéticamente, pero es porque se reconoce en esta manera de pensar. Develar es develar la cosa en tanto que velada. No es suprimir el velo, es por el contrario develar la cosa como velada, y para siempre y por esencia velada. Sería demasiado fácil si se suprimiera así nomás, si las cosas se suprimieran. Pero no, todo subsiste, todo persiste. Por supuesto que el velo solo puede aparecer en la operación de develamiento.

Diría, para acercarme un poco, para intentar acercarme a lo que es común a Heidegger, a Blanchot y a Foucault, que no crean que el pliegue es lo contrario del despliegue. Y ustedes me dirán que sin embargo hemos avanzado durante numerosas sesiones sobre la base de que el pliegue y el despliegue eran dos cosas muy, muy diferentes. Sí, y eso valía a cierto nivel. Pero ahora abordamos una orilla en la que corre el riesgo de ya no valer más. No es que fuera falso cuando distinguíamos el pliegue y el despliegue. Era verdadero a cierto nivel. Era verdadero al nivel de las formas, donde el despliegue y el pliegue no resultaban en las mismas formas. Entonces me pregunto: ¿qué es lo que está plegado al nivel de las formas? Pero aquí ya no estamos al nivel de las formas. Lo recuerdan, estamos en este tercer eje que está más allá de las formas.

Lo que está plegado en el pliegue es el despliegue. ¿Qué es lo develado en el develamiento? Lo develado no es lo que hay detrás del velo. Lo develado en el develamiento es el velo, es el velamiento. Sino, no estaríamos en el pensamiento, no estaríamos en el elemento del pensamiento, estaríamos en el elemento de la pura y simple experiencia, es decir en las simples formas de exterioridad y de interioridad relativas. Toda forma de exterioridad es relativamente exterior porque es de igual modo relativamente interior. Toda forma de interioridad es relativamente interior porque es relativamente exterior. Es lo que hemos visto. Pero en cambio el afuera, el afuera absoluto, está más allá de toda forma de exterioridad. Es absoluto. El adentro más profundo que todo medio de interioridad, que todo medio interior, es también el adentro absoluto.

Ahora bien, al nivel de un ejercicio absoluto, y el pensamiento es un ejercicio absoluto, no ocurre lo mismo que en los ejercicios

relativos. Tomen un ejercicio relativo de memoria. ¿Qué pasa en un ejercicio relativo de memoria? Si recuerdo, he vencido el olvido. En un ejercicio relativo de memoria, si recuerdo venzo el olvido. De modo que puedo decir, o bien que olvido, o bien que recuerdo. Diría también, o bien está velado, o bien está develado; o bien está plegado, o bien está desplegado.

¿Qué sería un ejercicio superior de memoria? Pongamos, para emplear una palabra, poco importa si está bien escogida, una palabra técnica de filosofía: ¿qué sería un ejercicio trascendental de memoria, a diferencia de un ejercicio empírico? Pues, después de todo, estamos cerca de Heidegger, quien en toda esta operación del pensamiento nos dice que pensar se llama memoria, sobrentendido la absoluta memoria. ¿Qué es una memoria absoluta o una memoria trascendental? ¿En qué se distingue de la memoria empírica, de la memoria ordinaria?

Puedo decir que un tema célebre en Platón, el de la reminiscencia, es un caso de memoria trascendental. ¿Por qué? Porque consiste en recordar algo que jamás ha estado presente. ¿Comprenden? Es por consiguiente recordar algo que es objeto de un olvido fundamental. No de un olvido empírico, como hace un momento. Si hace un momento recordar era vencer el olvido, es porque el olvido era un accidente. Miro a alguien y digo: "¿Cómo se llama? Olvidé su nombre". Y luego, de golpe un detalle o una asociación de ideas me da el nombre. Todo esto es empírico. Yo ya había visto a ese alguien. Pero suponiendo que esto sea algo distinto a meras palabras –continúo siempre con mis comentarios prudentes–, recuerdo algo que jamás he visto. Esta memoria no se propone superar un olvido accidental, se confronta con un olvido fundamental. Y recordando lo que jamás he visto, no triunfo ante un olvido fundamental, sino que por el contrario descubro el recuerdo como idéntico a ese olvido fundamental. Así como decía que, al develar, descubro el develamiento como idéntico al estado velado de lo que develo. Al plegar, descubro lo que está en el pliegue, y lo que está en el pliegue es el despliegue.

Más aún, puedo decir que el olvido es el objeto de una memoria llamada trascendental. ¿Por qué? Porque, lo vimos en otra ocasión, desde el punto de vista del ejercicio empírico de la memoria, lo

que recuerdo es también lo que puedo –sobrentendido: en otras condiciones– captar de otra forma. Si recuerdo a mi amigo Pierre, es porque en otras condiciones puedo verlo y tocarlo. En otras condiciones, también puedo imaginarlo. Recuerdo haber tenido mi primera comunión con mi amigo Pierre. Pero lo imagino en el viaje que está haciendo, y voy a buscarlo a la estación cuando regresa, y le digo "Buen día, Pierre", y toco su mano. Pero en el ejercicio trascendental no es así. ¿Qué es lo que recuerdo únicamente en el ejercicio trascendental de la memoria? Recuerdo únicamente lo que solo puedo recordar. No puedo percibir, no puedo imaginar aquello que recuerdo. El recuerdo es la única instancia por la cual puedo captarlo. ¿Qué es entonces? Lo que solo puede ser recordado es una sola cosa: lo olvidado para siempre. Es decir que, en efecto, lo que recuerdo en el ejercicio empírico, solo lo recuerdo porque puedo captarlo de otro modo. Pero en el ejercicio trascendental, lo que recuerdo es lo que no puedo captar de otro modo, solo puedo recordarlo. ¿Qué es lo que solo puedo recordar? Lo olvidado fundamental. ¿Qué es lo que solo puedo imaginar? Lo inimaginable. ¿Qué es lo que solo puedo decir? Lo indecible. ¿Qué es lo que solo puedo plegar? El despliegue. Etcétera.

En suma, el develamiento no es el final del velamiento, es la manifestación del velo en tanto que tal. Y cuando Heidegger construya toda su teoría de la verdad como develamiento, sufrirá porque muchos, al inicio de su obra –ahora estamos habituados– lo interpretaban así: primera etapa, los griegos veían la verdad; segunda etapa, nosotros la hemos olvidado, de allí que todavía no pensamos; tercera etapa, finalmente volveremos a pensar, recuperaremos la verdad. Evidentemente, nada podía ser más opuesto a la concepción de Heidegger, para quien la relación de los griegos con la verdad es una relación no de develamiento, sino de develamiento-velamiento. Los griegos develan la verdad porque la captan como estado velado. Eso es el develamiento: el estado velado de la verdad. De modo que ya de los griegos hay que escuchar: "todavía no pensamos".

Y siempre será así. Pensaremos bajo la doble forma de: lo que da que pensar está ya ahí, el afuera; y lo impensado del adentro, todavía no pensamos. Dos estructuras coexistentes del tiempo: el ya-ahí y el

no-todavía. Es la desigualdad fundamental del tiempo consigo mismo, o la desigualdad del pensamiento consigo mismo.

Intervención 1: ¿No son así también las dos formas de la memoria en Proust?

Deleuze: Seguramente, seguramente... La pregunta me gusta y a la vez me molesta... Me molesta porque evidentemente es una atmósfera completamente distinta a la de Heidegger. Mientras que los tres de los que hablo, Heidegger, Blanchot, Foucault, participan en cierta atmósfera común. Proust es otra cosa. Pero encuentran en él, bajo maneras distintas a las de Heidegger, la denuncia absoluta de toda posibilidad de pensar. La idea de que el pensamiento sea posible es incluso aquello por lo que Proust detesta la filosofía. Piensa, me parece que equivocadamente, pero no sé, que la filosofía es el ejercicio de una posibilidad de pensar. Y firmaría completamente la frase de Heidegger: "que tengamos la posibilidad de pensar no significa aún que seamos capaces de hacerlo". ¿Y qué es lo que nos vuelve capaces de pensar para Proust? No es tener la posibilidad de hacerlo, sino cuando algo nos fuerza a pensar. Solo que en Proust –y es ahí que no tiene nada que ver con Heidegger– lo que fuerza a pensar no es la línea del afuera, o si prefieren, la revelación del ser como velado, sino que es, me parece, algo que pertenece al dominio del mundo exterior y que actúa en el mundo exterior como un signo, es decir el hecho de estar celoso, de estar enamorado, etc. Es preciso que desde afuera, algo me fuerce a pensar. De modo que para Proust, el secreto del pensamiento está en efecto del lado del celoso, o de alguien de ese orden, y en absoluto del lado del filósofo. Algo me fuerza a pensar. ¿Y qué pienso en el momento en que soy forzado a pensar? Pienso de cierta manera algo que es fundamentalmente impensable, lo que llamará, con un término que también podría encontrarse en Heidegger, una *terra incognita.*

A pesar de todo, es peligroso hacer una comparación con Proust, porque por otras razones, estos autores son muy diferentes. Pero vuestra observación es completamente correcta.

Intervención 2: ¿Pero podrías decir cuál es la diferencia entre esta repetición del olvido en una filosofía como la de Heidegger, o como la de Lacan –es lo mismo respecto de ese olvido fundamental–, y esa repetición del olvido en una filosofía como la tuya, como en lo que Proust llama lo impensable? Porque en la tuya, por ejemplo en *Diferencia y repetición*, hay una repetición del olvido, pero no es un olvido trascendental, no es un olvido de Heidegger, ni tampoco de Lacan.

Deleuze: Sí, sí... Sería muy interesante... Pero si ya agrego puntos de vista que son distintos... Pienso más bien que podríamos hacer así: cuando haya terminado con Foucault, quisiera hacer algunas sesiones libres, donde retomaríamos, y en ese momento estaría muy dispuesto a hablar por mi cuenta. Pero aquí estoy hasta tal punto en una atmósfera de problemas que no es en absoluto la mía, que si explico por qué... Yo pensaba ante todo en mí cuando les decía que seguramente para algunos de ustedes estas eran palabras que no tenían sentido. Pero si hubiera que explicar por qué estas palabras no tienen sentido, y a partir de qué otros sentidos estas palabras no tienen sentido... Así que preferiría que lo hagamos más adelante. Pero estaría completamente dispuesto a hacerlo, y que hagamos varias sesiones sobre eso. Porque esto me parece ya tan complicado... Nos perderíamos por completo.

Intervención 3: *(Inaudible)*

Deleuze: En el punto en el que estamos, digo y vuelvo a decir que estamos muy lejos de la atmósfera de *La arqueología del saber*. Por una razón simple, que *La arqueología del saber* concierne al problema del saber, es decir de las formas, y de las formas de exterioridad. Y el término más frecuentemente empleado por Foucault en *La arqueología del saber* es "exterioridad". Dicho esto, es exacto que algunas veces se emplea la palabra "afuera". Por ejemplo al final, cuando muy extrañamente se trata de la muerte. Allí aparece el término "el afuera". O bien en otros casos en los que Foucault plantea la pregunta: ¿pero qué es finalmente lo que un enunciado reproduce? Veremos pronto esos textos de *La arqueología del saber* en los que se trata del afuera.

Pero si su pregunta concierne a *La arqueología* en general, digo que hay una diferencia absoluta entre el archivo, que es la organización de una forma de exterioridad, y aquello de lo que hablamos ahora, es decir el afuera y la línea del afuera, que no tiene fundamentalmente forma y está más allá de toda forma de exterioridad, está por naturaleza más lejos que toda forma de exterioridad. Pero, una vez más, su pregunta sigue siendo correcta, puesto que ocurre en ocasiones que *La arqueología del saber*, en ciertas páginas, sobrepasa el problema del archivo y plantea un problema que, a mi modo de ver, ni siquiera el propio Foucault será capaz de precisar sino hasta mucho después, en los siguientes libros.

Mi primer comentario, entonces, estaba centrado sobre el afuera. Mi segundo comentario está centrado sobre el pliegue. Lo que acabo de comentar –y lo que digo es muy general– es entonces esta idea de que el afuera se pliega, y en la medida en que se pliega, provee un impensado al pensamiento, introduce lo impensado en el pensamiento.

El tercer comentario ya no consiste en que el afuera se pliega y desde entonces introduce lo impensado en el pensamiento, es decir constituye un adentro coextensivo al afuera, un adentro más profundo que todo mundo interior, así como el afuera era más lejano que todo mundo exterior. El tercer comentario consiste en: ¿qué produce, al plegarse, la línea del afuera? ¿Qué es ese adentro más profundo que todo mundo interior? Démosle su nombre, que extrañamente valdrá también para Heidegger, y llamémosle subjetividad. Lo cual por consiguiente nos comprometería a decir que el pliegue es la subjetivación. El pliegue produce la subjetividad. El ser del sujeto, o la subjetividad, es el plegamiento del afuera.

Pero si el pliegue es lo que produce la subjetividad, ¿cómo es que la produce? Si el pliegue produce la subjetividad, la produce como el doble del afuera. Y uno podrá decir –y en este aspecto hago alusión a todo el final de *Las palabras y las cosas*, que es extraordinario, que es un texto extremadamente difícil– que el sujeto posee dobles. Y en particular Foucault a veces se expresa así: hay dobles del sujeto. El doble es la interiorización del afuera. El doble no es un desdobla-

miento de lo uno, es una reduplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario una repetición de lo diferente. El doble no es una emanación del yo [*je*] o del mí mismo [*moi*], es una puesta en inmanencia de un no-yo [*non-moi*]. En otros términos, el doble es el pliegue del afuera. ¿Qué es el afuera? Yo decía que es la línea oceánica. ¿Qué es el adentro como subjetividad? Es la barca, la embarcación. ¿Qué relación hay? La barca no es otra cosa que el pliegue, es un plegamiento del mar. La barca es el pliegue del oleaje. "En el interior del exterior", decía *Historia de la locura*[7]. Es decir, el interior es siempre interior *del* exterior. El adentro es siempre el adentro *del* afuera. El adentro es el doble.

Termino entonces estos comentarios. Les digo que en efecto todo esto es muy, muy difícil, porque de cierta manera apela a una comprensión no lógica. La comprensión lógica opera siempre en coordenadas que, por su parte, no son de naturaleza lógica, sino de otra naturaleza. Los conceptos vienen siempre de otra parte.

Durante un largo tiempo –y quisiera mostrar que no era en absoluto contradictorio– pudimos hacer como si –y era verdad– el despliegue y el pliegue, por ejemplo, fueran cosas diferentes. ¿Pero a qué nivel? Recuerden, era al nivel de las formas, era al nivel de las formas del saber. Ahora, que estamos en el dominio de lo informal, en esta famosa línea del afuera, eso se acabó, el pliegue y el despliegue ya no son en absoluto dos cosas diferentes. Al punto de que todo pensamiento es el movimiento por el cual el despliegue se pliega y se revela, se manifiesta en el pliegue. De allí que ya en el final de *Las palabras y las cosas* encuentran perpetuamente los términos pliegue, despliegue, que no juegan para nada como opuestos.

Por consiguiente, a este nivel se podría muy bien decir que de todas maneras, en todas las formaciones, en todas las épocas, pensar siempre ha significado plegar. Solo que el pliegue pasaba por lugares diferentes, se articulaba de maneras diferentes. A veces el afuera se plegaba sobre una línea propiamente infinita. Era el infinito lo que constituía el pliegue del afuera. El pensamiento se plegaba según el pliegue del

[7] Ver clase 1, nota 18.

infinito. A veces, por el contrario, el pensamiento se constituía sobre o en los repliegues de la finitud, el triple pliegue de la finitud –la vida, el trabajo, el lenguaje– que constituía los dobles, los tres dobles del hombre. De modo que a este nivel ya no diré, como decía antes, que tienen el pensamiento del siglo XVII que procede desplegando las cosas y las palabras, o tienen por el contrario el pensamiento del siglo XIX que pliega sobre la finitud[8]. Diré que en todos los casos, a este nivel informal, en todas las aventuras del afuera, se encuentra la línea del afuera que se pliega, y lo que es plegado es precisamente el despliegue. En otros términos, ya no habrá una oposición pliegue-despliegue, sino simplemente modos diferentes de plegado.

¿Y qué serán los diferentes modos de plegado? Serán modos de subjetivación. La subjetivación no es única. Ven aquí que si la historia retoma algo de esto, será al nivel de: ¿cómo se pliega la línea del afuera? Si resumo todo, la línea del afuera se pliega para constituir un adentro más profundo que todo mundo interior; al plegarse, constituye lo impensado en el pensamiento; al plegarse, produce la subjetividad; y produce la subjetividad como un doble, doble del afuera puesto que es el pliegue del afuera. Pero el pliegue no pasa siempre por el mismo lugar de la línea del afuera. No hay ninguna razón para creer que la subjetivación en los griegos, es decir el plegado de la línea, se hace de la misma manera que en los cristianos, o que en Oriente, si es que hay en Oriente modos de subjetivación. Quizás sientan entonces que es esto, los modos de subjetivación, lo que Foucault descubre en los dos últimos libros conocidos, en *El uso de los placeres*[9] y en *El cuidado de sí*[10].

Por el momento, lo que he querido explicar vagamente es el encadenamiento de las tres nociones: el afuera, el pliegue, el doble. Pero una vez más, es una especie de encadenamiento lírico, una especie de encadenamiento poético. Intentemos entonces volverlo no

[8] Cf. Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, op. cit., clase 6: "La cuestión de la muerte del hombre. Fuerzas y formas en *Las palabras y las cosas*".

[9] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2 – El uso de los placeres*, op. cit.

[10] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 3 – El cuidado de sí*, Siglo XXI, Bs. As., 2003.

menos poético, pero sí más elocuente, más comprensible, aunque sea puramente cómico. Y dado que la cuestión acaba de ser planteada, volvamos al problema del enunciado en Foucault. Esto podría volver todo un poco más concreto. Voy rápido.

Tomemos dos frases. Retomo el mismo ejemplo. Frase 1: *les bandes du vieux billard*. Frase 2: *les bandes du vieux pillard*[11]. La frase 1 –es aquello de lo que parto–, la supongo, la llamo frase del afuera. ¿Qué pasa de la primera frase a la segunda frase, de *les bandes du vieux billard* a *les bandes du vieux pillard*? Lo que puedo poner en evidencia es la existencia de un desgarrón. ¿A qué llamo un desgarrón? Lo que llamo desgarrón es ese pequeño agujero que puede ser llenado ya sea por "b", ya sea por "p". En un caso resultará *billard*, en el otro caso *pillard*.

Puedo plegar la frase 1 sobre la frase 2. Si pliego la frase 1 sobre la frase 2, será preciso que invente una historia que a partir de la frase 2 me vuelva a dar la frase 1. Un billar tiene bandas. Un pillador, en un sentido completamente distinto, tiene bandas. Pliego entonces la frase 1 sobre la frase 2, de tal manera que la frase 2 debe volver a darme la frase 1.

Tercera y última observación. Puedo completar el procedimiento, que es todavía rudimentario. Primer estadio del procedimiento: pliego la frase 1 sobre la frase 2 gracias al desgarrón. Luego refino el procedimiento, es decir voy a prolongar cada uno de los términos del enunciado en términos que, independientemente de todo desgarrón, son susceptibles de tener dos sentidos. Por ejemplo, *queue*[12]. En efecto, *queue* remite a "billar", en el sentido de "taco de billar", y remite a "pillador" si, en ocasión de uno de sus pillajes, se ha apropiado de un vestido de cola [*risas*]... Es raro, pero así es la vida, el pillador se ha apropiado y se ha puesto un vestido de cola. *Bande* también era un nombre de este tipo: las bandas del billar, y luego las bandas en el

[11] Respectivamente, "las bandas del viejo billar" y "las bandas del viejo pillador". Mantenemos el francés para que se comprenda lo que sigue del argumento. Sobre el origen y el análisis del ejemplo tomado de Roussel, cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., pp. 195-196.

[12] Que significa tanto parte final de algo, mango de un objeto, rabo de un animal, fila de personas, etc.

sentido de pandillas del pillador. Luego puedo también asociar otras palabras, como para *queue*. E incluso en ocasiones disociándome, alejándome de los dos enunciados: *palmier*[13]. *Palmier* puede ser un árbol que crece en la isla del viejo pillador, pero puede ser también una palmerita que como mientras juego al billar. Puedo ir hasta el infinito. ¿Qué es esto? Es la emisión de dobles.

Mi procedimiento, que esquematizo mucho, pasa por un plegado de un enunciado sobre otro gracias a un desgarrón, y en segundo lugar, por la emisión y proliferación de dobles. A quienes conocen no les cuesta reconocer el procedimiento, el célebre procedimiento del poeta Raymond Roussel: plegado y emanación de dobles.

Ahora bien, ya les he dicho que Foucault escribió un libro sobre Raymond Roussel. Sobre la técnica propia empleada por Roussel, se los recuerdo, tenemos un documento. Por eso no la he retomado en mi comentario. Les dejo a ustedes la inquietud de descubrirlo. Mi comentario ha despejado caracteres muy diferentes de aquellos bajo los cuales Roussel presenta su método. Lo que Roussel llama su procedimiento, lo encontrarán en su libro *¿Cómo escribí algunos de mis libros?*[14] Y después pueden leer a Roussel, es muy bueno. Les había hablado de un texto intitulado *Chiquenaude*[15], pero es absolutamente preciso retomarlo. La historia de *les bandes du vieux billard* y *les bandes du vieux pillard* está en un libro intitulado *Impresiones de África*[16].

En *Chiquenaude* nos encontramos frente a dos enunciados, en apariencia muy diferentes. Ya no recuerdo muy bien, pero lo verán ustedes mismos. *Les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge*. Supongan una pieza de teatro que se llama *Forban talon rouge*, es decir el forajido de los tacos rojos. La pieza no es interpretada por primera vez, es ya repetida. No solamente es repetida, sino que hay un doble. El actor principal está enfermo, y quien ocupa su lugar

[13] "Palmera", tanto en sentido botánico como culinario, al igual que en castellano.

[14] Raymond Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Jean-Jacques Pauvert éditeur, Paris, 1963.

[15] Raymond Roussel, *Chiquenaude*, 1900.

[16] Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, 1910.

es un doble. En esta hipótesis, se trata de los versos –es una pieza en verso– del doble –pronunciados por el doble– en la pieza del Forajido taco rojo. *Les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge* es el enunciado 1.

Enunciado 2: *les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge*[17]. Me dirán que todo esto es estúpido... Se trata de saber si hablamos de otro modo o hablamos siempre así. Sucede que el personaje de la pieza, que tenía un pantalón rojo, fue atacado por un hada. Ese pantalón rojo lo protegía contra todos los golpes, contra todos los espadazos. Pero el hada maligna, que quiere destruir esa invulnerabilidad, ha cosido hábilmente un remiendo en el pantalón rojo, remiendo frágil y que no garantiza ninguna invulnerabilidad. ¿Por qué? Porque está roído por los gusanos. Ven que es típico: pliego la primera frase, *les vers de la doublure dans la pièce Forban talon rouge,* sobre la segunda, *les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge.* Esta vez *doublure* ya no designa un actor que reemplaza al actor principal, designa una tela con la cual se remienda el desgarrón. La frase 2 se pliega, con la condición de que me vuelva a dar, bajo la forma de doble y de doblez, la frase 1.

Lo cual le hace decir a Foucault, en un comentario muy bueno de Roussel... [*Mientras lo busca*] ¿Dónde está este muy buen comentario?... Acá está, he aquí cómo resume *Chiquenaude.* Yo di mi resumen. Por confuso que les haya parecido, lo di muy claro porque eliminé todo tipo de datos. He aquí cómo resume Foucault, página 37 de su *Raymond Roussel: Esa noche se da una pieza* [pièce] *de bulevar; pero ya no es el estreno ("reproducción de una reproducción"). El espectador que habrá de contarla compuso un poema que uno de los personajes debe repetir varias veces sobre el escenario. Pero el actor célebre que tenía el*

[17] "Los gusanos del forro en el retazo del fuerte pantalón rojo". La diferencia fonética entre los dos enunciados es únicamente entre una "b" y una "p" (forban, forpan), pues la "t" de *fort* se aspira. El cambio de significado se sostiene en los dobles sentidos de *vers* ("versos" y "gusanos"), *doublure* ("doble actoral" y "forro de un traje o vestido") y *pièce* ("pieza, obra teatral" y "remiendo, retazo"). Deleuze analiza este mismo ejemplo al principio del curso: cf. *El saber. Curso sobre Foucault,* Tomo 1, op. cit., págs. 197 y 198.

papel se enfermó, lo reemplaza un doble [doublure]. *La pieza comienza entonces con los "versos del doble en la pieza del Forajido taco rojo"* [vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge]. *Ese Mefistófeles, dos veces imitado, entra en escena y recita el poema en cuestión: balada altiva, en la cual se jacta de estar protegido contra todos los golpes por un traje escarlata, encantado, que ninguna espada del mundo puede penetrar. Enamorado de una bella dama, sustituye una noche (nuevo doblaje) a su amante, asaltante de caminos y espadachín incorregible. El hada protectora del bandido (su doble astuto) sorprende el juego del diablo en el reflejo de un espejo mágico (que desenmascara al doble repitiéndolo)...* Es a cada instante todo un sistema de desdoblamiento... *Se apodera del traje encantado y le cose un forro* [doublure] *con un retazo* [pièce] *del mismo color, aunque comido por las polillas (un forro con desgarrones). Cuando el bandido, que ha vuelto, reta a duelo al diablo (confrontación con su doble, interpretado por un doble), atraviesa sin dificultad con su espada la tela antes invulnerable, pero ahora desdoblada y despojada de su poder por el forro, más exactamente: por "los gusanos del forro en el retazo del fuerte pantalón rojo"* [les vers de la doublure dans la pièce du fort pantalon rouge].[18]

Pliego entonces 1 sobre 2, y 2 enjambra dobles mediante los cuales vuelvo a 1. Tienen todo ese movimiento: la frase del afuera, el pliegue de la frase del afuera, el enjambre.

Quiero decir –y quisiera reforzar siempre mi hipótesis– que las relaciones de Foucault con Heidegger son muy complejas. Pero una vez más, ¿por qué le atribuye tanta importancia a Raymond Roussel? Es que encuentra allí algo que es como su propia vía, encuentra su manera de reinterpretar a Heidegger a través del autor más inesperado.

Es muy curioso. Es un camino que me hace pensar en algo. Porque tengo la impresión, tengo la sensación de que aquí puedo comprender mejor a Foucault. A mí me ha ocurrido una aventura bastante semejante. Cuando leí Heidegger, las primeras veces que leí a Heidegger, tuve la impresión de tener una revelación, me dije: "Pero es muy curioso, esto me hace pensar en algo...". Y buscándolo

[18] Michel Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit., pp. 37-38.

bien, dije: "Sí, evidentemente, palabra por palabra, me hace pensar en Alfred Jarry. Es *Ubu,* es *Ubu*[19]" [*risas*]. Y lo decía con una admiración y un respeto infinitos, ya que Jarry me parece un autor muy grande. Y cuando decía que es literalmente cierto, quería decir algo muy preciso.

Jarry escribió un libro que quisiera que lean porque volveremos sobre esto. Por eso lo digo desde ahora. Quisiera que algunos de ustedes lo lean o lo relean. Se trata de *Gestas y opiniones del doctor Faustroll*[20], donde Jarry presenta una disciplina extraña a la que llama patafísica. La palabra tuvo buena fortuna, y la patafísica de Jarry ha pasado a formar parte de esas cosas con las que no se sabe demasiado bien qué hacer. ¿Es una broma? ¿Es un texto genial? ¿Es todo a la vez? En fin, ¿qué es semejante texto? En Heidegger estamos seguros de que se trata de algo serio, en Jarry siempre está la duda. Lo mismo diría de Roussel, siempre está la duda. ¿Hay que reírse, no hay que reírse, qué hay que hacer? Uno no sabe, se incomoda. Con *Ubu rey*, ¿hay que reír, no hay que reírse? No hay razón para que la filosofía no produzca también efectos similares. ¿Hay que reírse? No sé.

Y entonces la patafísica me interesaba enormemente, porque me decía que era una disciplina admirable. ¿Cómo llega a definirla Jarry? Consagra un capítulo del *Doctor Faustroll* a la definición de la patafísica. Y se ve allí algo admirable. Lo verán ustedes mismos, yo cito casi de memoria, más tarde retomaremos el texto palabra por palabra. En la patafísica se trata de constituir una disciplina que consiste en remontarse más allá de la metafísica. La patafísica es etimológicamente, nos dice Jarry –y es muy interesante porque etimológicamente tiene razón–, más allá de la metafísica. La patafísica es a la metafísica, lo que la metafísica es a la física. El ascenso más allá de la metafísica era... ¿cómo decirlo...? era la primera lección que se adquiere leyendo a Heidegger. Entonces me parecía asombroso. Y la derivación "patafísica"

[19] Alfred Jarry, *Ubú Rey*, 1896. Luego de esta primera obra teatral, el personaje de Ubú volverá a aparecer reiteradamente en obras posteriores.

[20] Alfred Jarry, *Gestas y opiniones del doctor Faustroll, patafísico*, escrita en 1898, y publicada póstumamente en 1911.

es de un griego excelente. El doctor Faustroll no se equivoca, la patafísica es en efecto ese ascenso más allá de la metafísica.

Ustedes dirán que eso no basta, pero Faustroll se pregunta cómo se realiza ese ascenso. Y su respuesta es muy rigurosa: se realiza por un develamiento del ser del fenómeno. ¿Qué es el ser del fenómeno? Y bien, es cuando ven un reloj no redondo. Generalmente ven un reloj no redondo si lo ven de frente. El ser del fenómeno es el arte de la excepción, es el reloj visto quizá bajo ángulos insólitos. ¿Pero qué es un ángulo insólito? En cualquier caso, la revelación del ser del fenómeno está en la base de la patafísica. La superación de la metafísica en Heidegger está fundada precisamente de manera explícita sobre el develamiento del ser del fenómeno.

¿Se puede llevar el paralelismo aún más lejos? Ya veremos, porque quisiera retomar lo que estábamos haciendo. Aquí digo solamente que me da gusto que Foucault haya hecho por su parte una especie de encuentro: evidentemente había leído a Heidegger, y de cierta manera se dijo que es Roussel quien le iba a servir. ¿Por qué siente esa necesidad de un desvío por Roussel? Es complicado, tal vez para distinguir mejor su propio pensamiento del de Heidegger. Por mi parte, si tuviera que hacer un desvío, lo haría por Jarry. No es lo mismo, pero en fin, se asemeja como recorrido, ¿no? Si se tratara de tomar como referencia a Heidegger –¿pero es preciso tomarlo como referencia?, ¿por qué tener , después de todo, semejante intención?–, yo haría una especie de rodeo por Jarry.

Pero, en fin, es solo para constatar el hecho bruto de que toda esta historia del doble, del doblez en Foucault, está inspirada por Roussel. En absoluto literariamente, porque estoy convencido de que Foucault vivía por su cuenta el problema del doble, de los dobles. Pero lo que me interesa es precisamente que toma el camino de Roussel. ¿Por qué? Porque ciertamente va a permitirle desviar los temas heideggerianos en un sentido original. Es pasando por Roussel que Foucault va a poder desviar los temas de Heidegger en un sentido que le es propio. Esta es exactamente la hipótesis que propongo sobre la importancia de su libro *Raymond Roussel.*

Y entonces vuelvo sobre esto, como última confirmación. En todos los ejemplos que di hasta ahora, había un enunciado que reproduce

otro, un enunciado que se pliega sobre otro, y el otro es como el doble del primero. Reconocía mis temas del afuera, del pliegue, y del doble. ¿Pero es siempre así?

Salto a *La arqueología del saber*. Son páginas que hemos visto, así que puedo ir bastante rápido. En *La arqueología del saber* Foucault nos dice exactamente que muy a menudo sucede que un enunciado repite otro. Y es evidente que allí hay un guiño, y que nos remite, sin decirlo, a *Raymond Roussel*. Es muy frecuente que un enunciado repita otro. Y plantea la pregunta: ¿pero qué pasa cuando un enunciado no repite otro? Y bien, cuando no repite otro enunciado, repite otra cosa, repite algo distinto a un enunciado. ¿Pero por qué la palabra "repetición"? ¿Se acuerdan de lo que vimos? Un enunciado supone una emisión de singularidades. No vuelvo sobre eso porque son adquisiciones del primer y del segundo trimestre. Un enunciado supone emisiones de singularidades. Supongamos por ejemplo, para permanecer en cosas muy simples, fonemas, siendo un fonema asimilable a una singularidad. El enunciado no se confunde con la simple emisión de singularidades, el enunciado es como análogo a una curva, al trazado de una curva que pasa por la vecindad de las singularidades. En efecto, un enunciado no se confunde con los fonemas que lo actualizan, por tanto se confunde él mismo con la curva que pasa por la vecindad. Diría entonces que un enunciado repite otra cosa. ¿Qué es esa otra cosa? Foucault nos dice, página 117: *Otra cosa que puede ser extrañamente semejante y casi idéntica*[21]. Semejante y casi idéntica. ¿Por qué? Ustedes recuerdan, en efecto, que las singularidades se actualizan en el enunciado, se actualizan progresivamente en el enunciado, al punto de que la operación de integración, la forma en la que el enunciado integra dichas singularidades, es literalmente imperceptible. Cuando el enunciado no reproduce, no repite otro enunciado, a pesar de todo repite. ¿Qué repite? Repite las singularidades que actualiza, repite las singularidades que integra. Lo primero es lo otro.

Volvemos a encontrar siempre el mismo tema: lo otro o el afuera, el pliegue de lo otro o del afuera, y la producción de un doble. El

[21] Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 147.

enunciado es el doble de las singularidades cuya curva establece. De modo que todo lo que vimos en el primer y en el segundo trimestre sobre esa relación compleja, por ejemplo, entre las letras sobre el teclado de la máquina de escribir y el enunciado que consiste en decir "AZERT es la sucesión de las letras sobre las máquinas de escribir francesas"[22], toda esa relación permitiría retomar el afuera, el pliegue del afuera, y la producción de dobles.

Quedará en ustedes decir si todo esto les dice algo. Afortunadamente hemos alcanzado la meta, es decir ahora se va a volver más simple, más claro. Primera proposición: el afuera. Segunda proposición: se pliega. Tercera proposición: al plegarse produce el doble.

Vuelvo entonces a mi punto de partida. ¿Lo recuerdan? Descubríamos la línea del afuera. Sobre el tercer eje de Foucault descubríamos la línea del afuera, y decíamos que está más allá de las formas de exterioridad, es decir del saber, e incluso más allá de las relaciones de fuerzas, es decir del poder. Y tropezábamos con la pregunta: ¿qué es lo que nos dice que no es simplemente la muerte, el vacío, y lo irrespirable, el "se muere" de Blanchot? ¿Cómo y en qué condiciones la línea del afuera podría devenir una línea de vida que no cae en el vacío, que no cae en lo irrespirable, que no cae en la muerte? Este es exactamente el problema del tercer eje: ¿cómo la línea del afuera puede no estar librada a la muerte? ¿Cómo, más allá del poder y del saber, habría otra cosa que la muerte? Y vimos cómo Foucault reconocía esta especie de impasse de su pensamiento tras *La voluntad de saber*.

Tenemos ahora un inicio de respuesta, una hipótesis: si resulta que la línea del afuera se pliega –y aquí sienten que quizá Foucault puede servirse de una noción heideggeriana, la de pliegue, pero en un contexto completamente distinto y de una manera completamente distinta gracias a Roussel–; si resulta que la línea del afuera se pliega, entonces quizá va a formar una subjetividad, quizá va a producirse

22 Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo1*, op. cit., clase 8: "Del saber al poder. Regularidades, singularidades y relaciones de fuerzas", pp, 229-232. Y Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, op. cit., pp. 12-13, 116-117, 205.

una subjetivación capaz de escapar a la muerte –por mucho tiempo, no por mucho tiempo, eso es otro tema– y respecto de la cual la línea del afuera sería una línea de vida.

Basta con que la línea del afuera se pliegue. ¿Pero qué quiere decir eso? ¿Y por qué y cómo se plegaría? Lo vimos entonces, pero lo vimos en ejercicios cómicos y lingüísticos. Los de Raymond Roussel, por ejemplo. Nos hace falta algo más. Y una vez más, esto es lo que quisiera decir, vuelvo a esto: es porque a este nivel se trata del problema más candente para Foucault, que siente la necesidad de literalmente enfriarlo. Es porque se trata de un problema de vida o muerte: "o bien quedaré eternamente del lado del poder, o bien franquearé la línea". ¿Se acuerdan? Era el gran texto extraído de *La vida de los hombres infames*[23]. O bien estoy condenado a permanecer del lado del poder, o bien hallaré el medio de franquear la línea. ¿Pero qué es esta línea, si no es la línea de muerte? ¿Qué hay distinto que el vacío? ¿Qué hay del otro lado de la línea que sea distinto del vacío y de lo irrespirable? Y bien, respuesta de Foucault en un modo aún indeterminado –¿es que Foucault bromea?, ¿hace filosofía o lanza una broma?–: basta plegar la línea del afuera, como lo hace Raymond Roussel.

Pero ustedes recuerdan que estamos a un nivel en el cual el pliegue y el despliegue ya no se oponen. De cualquier manera, el adentro es siempre el adentro del afuera. Pero eso no quita que cuando la línea del afuera se pliegue, yo pueda tener dos actitudes. El interior es siempre el interior de lo exterior. Pero puedo tener dos actitudes en el pliegue. *La vida en los pliegues*... Una vez más, es el título de una recopilación de poemas maravillosos de Michaux. Vivir es vivir en los pliegues. Veremos lo que esto quiere decir, todavía no sabemos. Pero hay dos maneras: o bien vivo en los pliegues apartándolos, o bien vivo en los pliegues organizándome en ellos, cubriéndome con ellos. Si los aparto, deshago el pliegue de la línea. Por el contrario, si me rodeo de ellos, indudablemente no paro de hacer y de rehacer pliegues.

23 *"Ahí está usted otra vez, siempre con la misma incapacidad para franquear la línea, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte. Siempre la misma elección del lado del poder, de lo que dice o hace decir".* Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As., 1996, p. 125.

Y he aquí lo que Foucault nos dice en una página muy curiosa de *Raymond Roussel.* La leo porque no me queda otra para que vean hasta qué punto el problema es muy significativo. Foucault recuerda que uno de los autores contemporáneos a quien Raymond Roussel más impresionó, y cuya obra deriva en gran parte de Roussel, aunque conserve toda su originalidad, es Michel Leiris, que tiene una obra de etnólogo, de poeta, de filósofo, que forma parte de los autores extraños de esta generación. Y Leiris se ha lanzado en lo que en apariencia es el mismo tipo de juegos de palabras que los de Roussel. Dos son particularmente célebres, porque aparecen en los títulos de Leiris: *Glossaire j'y serre mes gloses* y *Langage tangage ou Ce que les mots me disent*[24]. Página 28 de *Raymond Roussel*: *Entre tantas cosas sin estatuto, entre tantos estados civiles fantásticos,* [Leiris] *recoge lentamente su propia identidad, como si en los pliegues de las palabras durmiera, junto a las quimeras nunca muertas del todo, la memoria absoluta.* En los pliegues de la línea, busca la vida como absoluta memoria. Retenemos "absoluta memoria" porque lo necesitaré. *Roussel aparta esos mismos pliegues con un gesto concertado, para encontrar allí un vacío irrespirable, una rigurosa ausencia de ser, de la que podrá disponer con plena soberanía* (...). *Leiris experimenta, en la plenitud móvil de una verdad que nada agota* (...), *las extensiones* –las mismas extensiones– *que los relatos de Roussel recorren por encima del vacío, como sobre una cuerda floja*[25].

Volvemos a encontrar absolutamente el problema que me permito llamar problema apasionado. El problema apasionado es siempre el siguiente. De acuerdo, supongamos que nuestra única chance sea plegar la línea del afuera. ¿Para encontrar qué? Para encontrar un instante de reposo, para arrancarla de la muerte. El único medio de arrancar la línea del afuera de la muerte a la que nos arrastra, es plegarla. Y vivir en los pliegues. Pero está siempre la tentación: apartar los pliegues, apartar los pliegues para recobrar lo irrespirable. Es Roussel y su extraña muerte. O bien, no menos audaz, pero más prudente,

[24] Respectiva y literalmente: "Glosario aprieto en él mis glosas" y "Lenguaje cabeceo o Lo que me dicen las palabras".

[25] Michel Foucault, *Raymond Roussel,* op. cit., p. 31.

como Leiris, rodearse de pliegues, rodearse de pliegues para continuar viviendo y respirando.

Y aquí puedo preguntarme con mucho respeto: ¿qué ha pasado con Foucault? Si no se trata solamente de una metáfora –e intentaré mostrar que no se trata exactamente de una metáfora–, ¿qué pasó con Foucault? ¿Apartó realmente los pliegues en un momento a la manera de Roussel, aunque durante un tiempo había sabido vivir de cierto modo a la manera de Leiris?

Digo que el problema es allí a tal punto la vida y la muerte, que para mí los últimos libros de Foucault no plantean realmente un problema. Era urgente encontrar, incluso al precio de un aparente retroceso, condiciones bajo las cuales se pudiera plantear el problema de manera fría, inteligible, casi diría conceptual. Al precio que sea. Y el precio estaba casi señalado por Heidegger: si los griegos inventaron el pliegue, como piensa Heidegger, si se definen por el hecho de haber inventado el pliegue del ser, si son los griegos los que plegaron el ser, comencemos entonces por confrontarnos con los griegos. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir para Heidegger? Seguimos estando a oscuras. Pero supongámoslo. Si los griegos verdaderamente hicieron eso, esa cosa prodigiosa, si comienza con ellos, vayamos a ver en los griegos. Y Foucault está listo para embarcarse entonces en una aventura que jamás emprendió, a saber: estudiar un período largo, estudiar una larga duración. Él, que solo ha estudiado duraciones cortas, y voluntariamente cortas, está listo para instalarse sobre un largo período, lo cual responde a las condiciones de necesidad para que el problema sea frío. A saber: ¿qué ha pasado en las maneras de plegar, es decir en las maneras de constituir una subjetividad, desde los griegos hasta nuestros días? Plegar es constituir la subjetividad. Hay mil maneras de constituirla, seguramente los griegos no la han constituido de la misma manera que nosotros. Pero si es verdad que los griegos fueron los primeros en constituir una, es decir en plegar el ser, ¿cómo se hizo?

De acuerdo, hay que admitir volver a empezar con los griegos, ver lo que pasó allá en determinado momento. Y por lo tanto hay que admitir una nueva confrontación con Heidegger, puesto que daba

a los griegos el crédito de haber sido los primeros, y finalmente los únicos, en haber plegado el ser. Hay que volver a partir de cero, en apariencia volver a partir de cero. A saber –y era la pregunta lanzada por Heidegger, pero no solamente por él–: ¿en qué la filosofía es una cosa griega? ¿Por qué la filosofía es llamada una cosa griega? ¿Quiere esto decir que plegar el ser y ser filósofo es lo mismo? ¿Quiere decir que el filósofo es aquel que pliega el ser? Pero sería curioso, plegar el ser es una ocupación rara. ¿Qué quiere decir? ¿Por qué la filosofía es una cosa griega? Descansen un poquito.

Seguramente ven dónde estamos... Quizás ven dónde estamos. Solo digo, para concluir esta parte, que suponiendo que plegar la línea del afuera tenga un sentido, será el de hacer que se desvíe de la muerte y que a la vez produzca una subjetividad, rodearse de pliegues. Estamos en este problema, que de cierta manera es muy intenso, incluso antes de que lo hayamos comprendido. Hace falta precisamente la condición de un poco de distancia, que nos permita comprender de qué se trata. De allí esta especie de vuelta a partir de cero, con los griegos, puesto que ese será para Foucault el lugar de confrontación por excelencia con Heidegger.

Digo entonces, casi de buena gana, que hoy supuse demasiado. Pero no me molesta, y es preciso que tampoco les moleste a ustedes. Todo lo que hemos hecho fue realmente muy, muy oscuro, puesto que yo solo buscaba una cosa: darles conciencia de un movimiento, movimiento que me parece común a Heidegger, a Blanchot y a Foucault, y que sientan que dicho movimiento se orientaba de cierta manera.

Y alguien me hacía notar hace un rato, de manera muy acertada –y comprendan que aquí tampoco pienso en absoluto menospreciarlo–, los ejercicios etimológicos que forman parte de las grandes páginas de Heidegger, y la imposibilidad de pensar la filosofía heideggeriana independientemente de sus ejercicios de alto voltaje etimológico. Todos los que han abierto un libro de Heidegger han asistido a esas maravillosas etimologías que hacen saltar a los helenistas. ¿Pero por qué? ¿Por qué los helenistas no se reconocen en ellas? ¿No son esos prodigiosos ejercicios de Heidegger como el equivalente de lo que

pudieron ser los ejercicios lingüísticos de Roussel, es decir ejercicios en los que un enunciado se pliega sobre otro de tal manera que ese otro enunciado lance dobles? De modo que, sobre este aspecto, podría escribir una especie de ecuación para que comprendan mejor: Foucault/Roussel = Heidegger/sus ejercicios etimológicos. Los ejercicios etimológicos de Heidegger son algo del orden de las *Impresiones de África* de Roussel, y son inseparables de su lenguaje filosófico. Todo lo que intento decirles, en todos los tonos posibles, es que *Raymond Roussel* es realmente una parte integrante de la obra filosófica de Foucault. Y así como hay un aspecto –y no digo que sea la última palabra sobre él– de vasta broma en Roussel, de broma verbal, la lingüística elevada a la altura de una gran broma, hay en Heidegger una especie de humor alemán, que no tiene entonces los mismos signos que el humor –quizás demasiado francés– de Roussel. Hay una especie de humor alemán que inscribe esta especie de necesidad de plegar, de hacer el pliegue de las palabras sobre las palabras, de tal manera que se fuerce a una palabra a soltar sus dobles. Más tarde, pero lo digo ahora, nos veremos llevados a ver y a estudiar ciertos ejercicios etimológicos de Heidegger. Puede que en ese momento recuerden el equivalente: Foucault lo busca en su relación con Roussel.

Una vez más, todo esto es de una confusión total. Pero está bien, para mí está bien que sea confuso, puesto que no pretendía hacer un curso sobre Heidegger. Mi intención es completamente distinta, mi intención, una vez más, era ofrecerles un sentimiento –y no un análisis– de lo que quiere decir pliegue del ser. No hemos terminado, así que intentaré hablar más con conceptos, pero es esto lo que busco.

¿Hay comentarios por hacer, cosas sobre las cuales haya que volver en el futuro en lo que respecta a toda esta parte de nuestra sesión de hoy? ¿O hay algunos que encuentren esto radicalmente insuficiente, o incluso radicalmente incomprensible?

Intervención: ¿Puedo decir algo?

Deleuze: ¡Por supuesto!

Intervención: Si es que comprendí bien... en fin, yo acepto todo... de ti [*risas*]. Si es que he comprendido algo, me parece que tú quieres darnos el afuera.

Deleuze: Sí.

Intervención: Y Deleuze es un filósofo...

Deleuze: Sí.

Intervención: Entonces quieres darnos el afuera a través de la filosofía.

Deleuze: Sí.

Intervención: Y es por eso que hablabas de Heidegger, de Blanchot y de Foucault.

Deleuze: Sí.

Intervención: Y es también por eso que das una vuelta –tú y Foucault, por otra parte– hasta los griegos. Y decías que el afuera es lo más lejano y lo más inmediato. Y ese afuera, que es más lejano y más inmediato, tiene un adentro. Y el adentro es el adentro del afuera. Y el afuera era un pliegue. Y después de hablar de Roussel, a la vez de casualidad y sin casualidad, hablabas de ti y de Foucault tratando una experiencia de semejanza, él por Roussel y tú por Jarry, diciendo que quizá ustedes llegaron al mismo resultado. Foucault por intermedio de Roussel, por tanto de un juego lingüístico o verbal. Y tú encontrabas lo mismo en Jarry.

Intentas entonces darnos el afuera, y hablas de Heidegger, luego hablas de geografía, de tópicos, y hablas lingüísticamente, hablas de lo verbal. Ahora bien, si me permites hablar así, vagamente, creo que sigues la línea de Foucault, y creo que haces un trabajo enorme, y no digo esto para halagar o para hablar por hablar.

Para volver al punto, entonces: está lo verbal que señala el afuera, y está lo tópico. Lo tópico de una cierta experiencia son los griegos, y lo verbal es la filosofía. Ahora bien, permíteme decirte que no llego a comprender todo esto, y no lo capto, y sin embargo guardo una especie de objeción, diciendo que si realmente el afuera se hace sentir ante todo por lo verbal, ¿no tendría yo el derecho de decir que lo verbal es la poesía? Y si además ella se hace sentir tópicamente sobre una tierra cualquiera, ¿por qué estamos obligados a decir que esa tierra es una tierra griega? ¿Y por qué decir que los griegos son los primeros? ¿Por qué decir que la filosofía es lo primero? Es por eso que postulo que la poesía... ¿cómo decirlo?... es ya más vieja que la filosofía.

Ayúdame, entonces, y dime cómo puedo arreglármelas con ese afuera, que se da en el enganche entre lo verbal y lo tópico. Lo tópico para mí es el desierto, y lo verbal es la poesía. Dudo entonces de que la filosofía pueda darnos ese afuera, y dudo también de que la tierra griega pueda hacernos sentir ese afuera. Elijo entonces poesía y desierto.

Deleuze: Perfecto. Perfecto porque anticipa y aborda ya la cuestión de qué quiere decir aquella respuesta: los griegos fueron los primeros. ¿Y los primeros en qué? Creo entonces que casi todo lo que tengo ahora por hacer es responder a las preguntas que acabas de plantear. Así que quedará en ti decir, después de toda esta nueva parte, si hubo o no respuesta.

Yo también planteo la cuestión, porque no me parece evidente: ¿de dónde viene la pregunta por una relación privilegiada –por el momento, digamos privilegiada– de los griegos con la filosofía? Es entonces una pregunta. ¿De dónde viene esta pregunta? Me parece que no está mal decir para localizarla, incluso en el sentido que acabas de decir, que es una pregunta alemana. Y es una pregunta muy localizable, que nació con el romanticismo alemán. Nació en condiciones muy especiales que afectan al romanticismo. Y es por eso que, a mi modo de ver, el primero en quien se la descubre de manera fundamental es Hegel. Y si bien Heidegger le ha dado una forma que está para nosotros ligada a él, el primer momento de esta pregunta surgiría con Hegel. Al menos la gran forma de esta pregunta. Hubo predecesores. Pero si autores tan

diferentes como Nietzsche y Heidegger retoman la pregunta de por qué los griegos y la filosofía, por qué la filosofía es algo griego, fue sin duda Hegel quien dio la primera forma, la primera forma categórica. Y la primera respuesta categórica: no hay filosofía fuera de los griegos, son ellos los que inventan la filosofía.

Entonces la pregunta es por qué ahí, por qué viene, en primer lugar, del romanticismo alemán. Quisiera hacer una hipótesis. Diría que el romanticismo está profundamente ligado a la noción de territorio y de pérdida del territorio. El romanticismo, me parece, se instala sobre nuevas bases, que son el territorio y la pérdida del territorio. ¿Está ligado a todos los grandes movimientos nacionalistas? ¿A la post-revolución de 1789? Seguramente hay razones históricas.

¿Pero qué quiere decir el territorio y la pérdida del territorio? Hubo un año en que nos ocupamos de la música, y yo me había interesado mucho en el *lied*. Y me parecía que el contenido más profundo del *lied* es: "Adiós, me voy". O bien, lo cual remite a lo mismo: "Vuelvo" [*risas*]. Abandonar el territorio, volver al territorio, he allí un tema romántico por excelencia.

¿Y por qué? Porque al mismo tiempo que descubre el territorio, el romanticismo es el pensamiento más profundo que descubre el vínculo y la inadecuación entre el territorio y la tierra. ¿Por qué abandonar el territorio? Para afrontar las potencias de la tierra. Esta es una cuestión del romanticismo alemán. Yo diría, por mi cuenta, que los clásicos no pueden conocer esta cuestión. Los clásicos conocen los medios, se interesan por los medios, no por el territorio. No tienen ningún problema de territorio. Se interesan por los medios, y desde entonces por la creación. El gran problema del romanticismo es territorio y fundación. Más que la creación, es la fundación. Más que los medios, son los territorios. "Adiós, me voy, y en mi corazón llevaré…". Y el territorio está siempre... ¿cómo decirlo?... en desequilibrio con la tierra. ¿Cómo reunirse con la tierra? Sin impedir que la tierra me devuelva al territorio. Los juegos entre el territorio y la tierra, ese es un problema altamente romántico. Incluso es así como definiría al romanticismo. Y en este tema es preciso comprender que el territorio comunica con la tierra, y que el punto en que el territorio comunica con la tierra

es justamente el punto sagrado del territorio. Allí donde el territorio comunica con la tierra, está lo sagrado.

¿Y cómo se viven los alemanes en su nacionalismo naciente? "Nosotros, alemanes, tenemos el territorio, hemos descubierto el territorio. El territorio es alemán". Dicho de otro modo, el territorio llega al punto de ser alemán, el territorio es esencialmente alemán. Pero la tierra, por su parte, es griega. De allí lo que puede aparecer en el romanticismo alemán como una especie de nostalgia, sorprendente nostalgia por el mundo griego. Pero nostalgia en el verdadero sentido de "retorno a". Retorno a los griegos, sí, porque la tierra es griega. Es decir que indudablemente los griegos han recorrido lo que los alemanes recorren en el otro sentido, en el sentido inverso.

¿Qué quiere decir esto? Intentemos avanzar. Digo que ante la pregunta: ¿por qué la filosofía aparece con los griegos?, hay que ser ante todo muy, muy prudentes. ¿Qué quiere decir que la filosofía aparece en los griegos? Al nivel más simple, quiere decir que las otras formaciones no tienen ninguna palabra que se asemeje a "filosofía". Pues es una palabra rara, ¿no? El filósofo –puedo decir al menos lo que no es– no es el sabio, no es el *sophos*. Más aún, el filósofo se construye y aparece sobre la destrucción del *sophos*. Los filósofos aparecen cuando ya no hay sabios. Y a esta raza que aparece se le llama –como se traduce– *amigos* de la sabiduría, pero no sabios. Los griegos conocen la existencia de los sabios. De modo que comienzo, de manera muy insuficiente, a responder a tu pregunta. Los griegos han conocido sabios, incluso nos dan la lista de sus sabios. Solón, por ejemplo, es llamado sabio, no filósofo. Las demás formaciones sociales han conocido sabios, pero esta cosa extraña, el grupo de los amigos de la sabiduría, es algo muy particular. ¿Qué puede querer decir que los amigos de la sabiduría tomaron el lugar de los sabios? Hay que creer que *philos* debe querer decir algo muy particular. De repente, la pregunta no es: ¿qué es la sabiduría?, la verdadera pregunta de la filosofía es ¿qué es ser *philos*? Y por eso mismo destruir la sabiduría, matar la vieja imagen de los sabios. Tal vez, como tú decías, los sabios son la poesía primera, los sabios se expresaban en poemas, la palabra del sabio es una palabra poética. Puede ser. Pero cuando se dice que los griegos inventaron la

filosofía, se entiende que ciertamente no inventaron la sabiduría, que los precedía. E incluso en la Grecia arcaica hay sabios. Es cuando no hay más sabios que aparece esta sociedad de los amigos de la sabiduría. ¿Cómo explicar esto? ¿Y que son estos amigos de la sabiduría? ¿Qué nos dicen?

Si resumo mucho, a mi modo de ver hay tres direcciones que será preciso estudiar muy de cerca. Se han dado tres direcciones, tres tipos de respuestas –hablo de respuestas serias.

Diría que la primera es propiamente filosófica, y va de Hegel a Heidegger. Y podemos llevarnos sorpresas. Así como quizás nos llevamos sorpresas al ver desde cierto punto de vista que Raymond Roussel puede servirnos en una historia heideggeriana, quizás sea posible que nos demos cuenta de que un autor olvidado pero maravilloso, un autor francés que participa en el post-romanticismo, Ernest Renan, escribió páginas –que no han dejado nunca de brindar temas para el bachillerato[26]– sobre lo que llama el "milagro griego", y que si uno se remite a los textos de Renan, tiene la alegría de experimentar sorpresas fantásticas sobre la naturaleza de ese milagro. Diría que hay un primer linaje que da una respuesta filosófica a esta pregunta.

Hay un segundo linaje que llamaría ya no filosófico, sino historiador, que comenzó muy tempranamente y que desembocó en una serie de libros particularmente impactantes de la escuela helenista francesa contemporánea. No comienza con ellos, pero retendré ante todo la expresión que le han dado en nuestros días. Sobre todo Detienne, en un libro de ediciones Máspero, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*[27], donde toma muy bien tu problema, ya que la cuestión que Detienne plantea es que la verdad, que en griego se dice *aletheia*, ha sido por mucho tiempo propiedad de la palabra poética y mágica, o si prefieren, de la palabra de la sabiduría. ¿Qué es lo que pasa para

[26] Examen que culmina los estudios de segunda nivel y de selección para la universidad.

[27] Cf. Marcel Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, México, 2005.

que en Grecia, en cierto momento y en ciertas condiciones, la palabra *aletheia* se convierta en palabra filosófica, completamente diferente de la palabra poética o mágica? Y la respuesta, la gran tendencia de la escuela historiadora, es explicarnos que semejante vínculo de Grecia con la filosofía implica un espacio muy particular, la formación de un espacio que los griegos constituyeron en cierto momento de su historia, espacio a la vez físico o geográfico y social, que volvió posible un nuevo modo de pensamiento: la filosofía. Además de Detienne, está Jean-Pierre Vernant, con dos libros: *Mito y pensamiento en los griegos*[28], también en Máspero, y *Los orígenes del pensamiento en los griegos*[29], creo que en PUF. De igual modo, Vidal-Naquet hizo un libro que se llama *Clístenes*[30], que analiza de cerca la aparición del nuevo espacio.

En tercer lugar, una tercera dirección que busca la originalidad de los griegos y la razón por la cual inventaron la filosofía en una tercera vía, que es una vía propiamente política. Digo que esta vía culmina con Foucault en *El uso de los placeres*.

Las tres vías no se excluyen. Tienen al mismo tiempo relaciones de rivalidad y relaciones de complementariedad, de compenetración. De rivalidad: me parece como mínimo sorprendente que ni Vernant ni Detienne le atribuyan la menor importancia a la investigación de Heidegger. Una vez más, consideran realmente a los ejercicios etimológicos de Heidegger como payasadas. Al mismo tiempo, hay constantemente compenetración. ¿Cómo no ver hasta qué punto las tesis de Detienne sobre la *aletheia* griega, es decir la verdad, coinciden en puntos principales con las tesis de Heidegger, que existían precedentemente? ¿Cómo no ver que Heidegger hace alusión también a formas de espacio propiamente griegas, y que Foucault, con su concepción política, se apoya sobre los historiadores contemporáneos? Son finalmente, entonces, distinciones bastante abstractas. Pero a pesar de todo existen razones para distinguir estas tres direcciones, aunque muy a menudo se mezclen.

28 Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia arcaica*, Ariel, Barcelona, 1993.

29 Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 2005.

30 P. Leveque y P. Vidal-Naquet, *Clistenes l'Athenien*, Belles Lettres, Paris, 1964.

Y quisiera comenzar muy suavemente por la primera. ¿Por qué los griegos –si es que aceptamos este hecho– inventaron la filosofía? Lo cual no quiere decir, una vez más, inventar la sabiduría. Inventan la filosofía sobre los escombros de la sabiduría. La respuesta de la corriente filosófica, a partir de Hegel, consiste en decirnos que es en Grecia, y en cierto momento, que el ser se revela, que es en Grecia que el ser se devela. Tenemos que ser pacientes, porque esto no es obvio. Todo sucede como si los griegos acondicionaran su territorio de tal manera que el ser pueda develarse. ¿Qué puede querer decir acondicionar su territorio de tal manera que el ser se devele? Es una bella idea. Pero... ¿qué es lo que hicieron?

Y bien, he aquí un ejemplo de ejercicios de acrobacia etimológica de Heidegger. Esta es la razón por la cual los historiadores no lo quieren. Y van a ver, van a presentir que los historiadores, con sus métodos, no hacen más que redescubrir lo que Heidegger descubrió. Entonces uno no se libra de eso. Siempre es divertido cuando uno no se libra.

Heidegger nos habla del afuera o de lo abierto. ¿Y cuál es el acto primero de acondicionar un territorio? Es hacer un espacio libre y abierto. En otros términos, conquistar el bosque. Conquistar el bosque, hacer un espacio libre, se llama desbrozar. Hacer un claro, ese fue –supongamos– el acto primero de los griegos. Hicieron un claro, supieron desbrozar.

¡Vaya! De golpe, esto me recuerda un texto de un gran historiador que se llamaba Lombard. Lombard decía que Occidente ha iniciado y ha fundado su victoria, su superioridad técnica, su superioridad histórica sobre Oriente, en el hecho de que supo desbrozar, mientras que Oriente fue objeto de una deforestación, de una deforestación para él catastrófica. Y Lombard definía el Occidente, es decir lo que venía de los griegos, por el sistema de desbrozamiento, es decir bosque-claro. Decía que el bosque-claro prevaleció sobre el desierto-oasis en la historia. Ven que está muy cerca de las cosas de Haudricourt. El desierto-oasis es quizá el lugar de los sabios. Pero bosque-desbrozamiento supone la fuerte organización de aquellos que no son sino la sociedad de los amigos de la sabiduría.

¿Qué quiere decir todo esto? Es que, por supuesto, la filosofía es la luz. Y la luz se dice en alemán *licht*... bueno, pronuncio como pronuncio [*risas*]. He allí la luz, la famosa luz griega. Pero ninguna luz cae del cielo, pues ¿de qué depende la *licht* griega? Depende del *lichtung*, del *lichten*. ¿Y qué es *lichten*, *lichtung*? Es el claro. *Lichten* es aligerar, es abrir un espacio libre, tanto para la sombra como para la luz. Es decir, constituir un territorio, construir un espacio, visitable por la luz. Ven que el claro es primero respecto de la luz griega. En el claro la luz llega, la luz se posa, la luz se devela. Es decir, si ustedes prefieren, el ser se revela.

Observen que ya hay referencia a datos espaciales, a un espacio griego. Pero aún más referencia a datos lingüísticos. Es que en ese momento –ya veremos cuál– el griego es la única lengua en la que se aísla el verbo ser. A tal punto que deviene la clave de la interpretación de toda la lengua griega. "El cielo es azul". Eso es lo que se llama la frase de verbo ser. He allí lo propio de los griegos.

Diría que de la misma manera, y en el mismo movimiento, abren un claro donde aparece la luz, y pliegan el conjunto de su lenguaje sobre su verbo ser, es decir sobre la proposición atributiva –"el cielo es azul".

Y después los maliciosos, dirá Heidegger, le reprochan a los griegos el hecho de haber concebido categorías del pensamiento a partir de su propia lengua. Pero es evidente que los griegos tienen todos los motivos para felicitarse por ello, son los únicos que lo hacen. ¿Por qué? Porque muchísimas lenguas, la mayor parte de las lenguas, no tienen ese dispositivo del verbo ser, y no tienen entonces ese privilegio, ese pliegue de todo el lenguaje sobre el verbo ser.

Y leo, para que comprendan mejor, a uno de los mejores discípulos de Heidegger, y más que un discípulo, leo a Jean Beaufret. Se le plantea la pregunta: ¿por qué decir que Grecia es privilegiada?[31] Es entonces un poco tu pregunta: ¿por qué hablar de un privilegio de Grecia? Hay civilizaciones mucho más antiguas. ¿No cedemos a la tentación de hacer de los griegos los únicos detentadores privilegiados de la fuente? Respuesta de Beaufret: *Heidegger decía "el ser habla en todas*

[31] Cf. Jean Beaufret, *Entretiens avec F. de Towarnicki*, Paris, PUF, 1984.

partes" –leo lentamente porque es importante–, *de manera continua, a través de todas las lenguas. La fuente está en todas partes, indeterminada, tanto china, árabe, como india.* Esto es lo que dice Heidegger. *Nadie tiene el monopolio de la fuente. Pero he aquí el episodio griego. Los griegos tuvieron el extraño privilegio de llamar a la fuente ser. El remonte* –el retorno a la fuente– *puede realizarse en cualquier lado, y hasta en las lenguas que tienen la particularidad de no contener el verbo* ser. *Pero el ser no es ecuménico*. ¿Qué es lo propiamente griego? Haber develado la fuente como ser. *El ser no es ecuménico. Su nombre es griego, y a nadie se le ocurre forzar a las personas a ser griegos.* Solamente los alemanes se viven como griegos [*risas*]. *En toda la historia de la filosofía* –quien habla es Beaufret– *solo Heidegger tuvo el sentido de la limitación original de lo que constituye la cuestión de la filosofía de un extremo al otro.* Es interesante, porque ven ustedes que Heidegger jamás dirá, como los filósofos clásicos, que la filosofía es universal, ni siquiera de derecho. Dirá que está fundamentalmente ligada a la singularidad griega.

¿Y por qué? Beaufret continúa: *En griego no solamente existe el verbo ser, sino que existe al punto de estar él mismo en la base de todas las formas verbales.* En otros términos, no solamente está el ser, sino que el ser se pliega. No veo mejor aproximación a la idea de Heidegger del pliegue del ser. *En griego no solamente existe el verbo ser, sino que existe al punto de estar él mismo en la base de todas las formas verbales. El griego, en efecto, está en la primera fila de lo que los lingüistas llaman la frase de verbo ser. Cuando Aristóteles toma un ejemplo, elige siempre una frase de verbo ser, a la que considera como la forma canónica de la frase misma, cuya propiedad es la relación del predicado con el sujeto cuando se le aplica ser o no-ser.* Es la fórmula predicativa, es la frase predicativa. "El cielo es azul": el cielo, la cópula ser, el predicado. Es el griego el que hace del verbo ser la cópula sobre la cual se pliega todo el lenguaje griego. ¿Cómo asombrarse, entonces, de que la pregunta que se plantea para los griegos sea esencialmente la pregunta del ser? *Cuando se dice por ejemplo "la nieve es blanca", es así como el ser llegó a la filosofía. La filosofía es en cierto modo un acontecimiento regional.* Esto es muy interesante. *Los griegos jamás reivindicaron su universalidad. No interpretaban su lengua como un medio de expresión, un medio de comunicación. Hablar*

griego era ante todo comportarse a la manera griega, a la manera de alguien para quien todas las frases serían frases de verbo ser[32].

En un sentido, entonces, no hace falta más. Lo que digo es simplemente que se trata de una concepción en la que la filosofía está fundamentalmente ligada a la singularidad del lenguaje, de un lenguaje y de un espacio griegos. Una vez más: abrir el espacio, es decir desbrozar, hacer un claro, para que el ser aparezca; recoger el ser que aparece, plegando todo el lenguaje sobre el verbo ser.

¿Pero qué decía Hegel? Si se admite que Hegel es el primer gran filósofo en haber planteado la pregunta de por qué la filosofía es algo griego, lo hace precisamente en su libro intitulado *Historia de la filosofía*[33]. ¿Y qué nos va a decir en su *Historia de la filosofía*? Resumo infinitamente, porque de lo contrario no nos alcanzaría el tiempo: los primeros griegos, no los sabios, sino los primeros a los que se llamará filósofos, son aquellos que tienen la revelación inmediata del ser. Entiendo perfectamente, no hay que mezclar todo: Heidegger está profundamente en desacuerdo con Hegel, etc. Pero hace falta ver que están en desacuerdo sobre este fondo común: lo que define la filosofía como algo griego, es que en Grecia aparece el ser en tanto que ser. Aparece como dos veces, dos veces simultáneamente: aparece en el espacio del claro, y aparece en el verbo, en la cópula de la frase de verbo ser –"la nieve es blanca", "el cielo es azul", etc.

Pero Hegel añade –y es aquí donde aparecerá la diferencia con Heidegger– que en los griegos, el ser es el objeto de una aparición o de una revelación inmediata. De modo que el segundo gran momento de la filosofía será el descubrimiento del sujeto como el que piensa el ser. Y desde entonces la filosofía se volverá reflexión. Y el héroe de esta filosofía ya no será Parménides, sino Descartes.

Pero Hegel dice que es todavía abstracto. Hace falta que el ser deje de ser inmediato, y dejaba de serlo en el segundo momento, cuando era mediatizado por la reflexión del sujeto. Pero no basta con que el

[32] *Idem.*

[33] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

ser deje de ser inmediato, hace falta que el sujeto no sea un sujeto abstracto, sino que devenga concreto. Ahora bien, el "yo pienso" de Descartes es todavía el sujeto abstracto. Es preciso que devenga concreto, y solo será concreto cuando haya descubierto que no basta con reflexionar sobre el ser, que hace falta que el ser se reflexione en el sujeto, es decir que hace falta una subjetivación concreta. Y esta subjetivación concreta, que Hegel reivindica como el último momento de la filosofía, y mediante la cual define el auto-movimiento de la dialéctica, este tercer momento es el propio Hegel.

Ven que es muy diferente, puesto que Heidegger pretende mantener como un nudo de singularidades griego. De allí su insistencia en que no hay primero un estado velado y luego un develamiento. Vuelvo sobre todos estos temas, tal vez puedan comprender mejor. Lo que Hegel presenta como tres momentos sucesivos de lo universal, Heidegger insiste mucho en presentarlo, por el contrario, como tres singularidades simultáneas de lo no-universal, de lo regional, es decir de los griegos. Y así, solo los griegos son capaces de dar una tierra al territorio alemán. De allí la relación privilegiada de Alemania, como país de la filosofía, con los griegos. Alemania es el territorio de la filosofía, pero la tierra de la filosofía es Grecia. No pretendo desarrollar todo esto.

Añado solamente que si leen a Renan, su historia es curiosa. Ese texto, que estoy seguro de que algunos de ustedes no conocen –podría preguntar cuántos lo conocen–, y que aquellos que lo conocen, lo conocen como puramente escolar, es un texto extraído de los *Recuerdos de infancia y de juventud*[34]. Y nos habla del "milagro griego". Ahora bien, en Renan hablando del "milagro griego" hay como mínimo algo que da risa. ¿Qué es lo que le da risa a alguien que conoce a Renan? Yo creo que es un inmenso pensador de la segunda mitad del siglo XIX, pero es notorio que se ha ocupado de los judíos, de Oriente y del cristianismo. No puede decirse que se haya ocupado de los griegos. De los romanos sí, puesto que los romanos tenían vínculos con los cristianos. De los griegos no se ha ocupado realmente. Entonces, cuando de golpe se pone a cantar el milagro griego en el tono: "Yo

[34] Ernest Renan, *Recuerdos de infancia y de juventud*, Porrúa, México, 2002.

creía que había un milagro, el cristiano, pero hay todavía uno más importante, el milagro griego", uno se pregunta qué bicho le picó. Afortunadamente nos tranquilizamos, porque el texto es muy curioso. Nos dice que hay un milagro griego que es la luz. Llega la luz. Y dice que es por eso que se equivocó. Hace una especie de autocrítica sorprendente: "Me equivoqué, creí que había que buscar del lado de los judíos y de los cristianos, pero eran los griegos...". Y hace una gran invocación a la diosa, que es estupenda. Es el texto cuyo título es "Oración sobre el Acrópolis".

Encima Renan es bretón [*risas*]. Si miran la continuación del texto –y a pesar de todo es un gran artista, un gran escritor–, Renan compone de cualquier manera. Si miran la continuación del texto, ven que "Oración sobre el Acrópolis" está rodeado, seguido, por textos sobre la Bretaña y sobre los bosques de la Bretaña y sobre el genio bretón. Se vuelve cada vez más sorprendente la "Oración sobre el Acrópolis" [*risas*]. ¿Qué tiene que ver con esta historia de la Bretaña? Es muy curioso.

Después releen el texto, y se dan cuenta de que el milagro griego es formidable, sí, pero ¡por Dios que es tedioso! Es tedioso y solo puede existir como el objeto de un olvido. Podrían no creerme... Ven que se encuentra de todo alrededor de Heidegger [*risas*]. Estaba Roussel, quizá Jarry, y ahora Renan. Habitualmente les digo que sean prudentes. Hay que ser muy prudentes, sí, muy prudentes, pero a pesar de todo dice: *¡Sabiduría!...* –es su invocación– *¡Sabiduría! Tú, a quien Zeus engendró después de haberse plegado sobre sí mismo...* No es mi culpa, dice eso [*risas*]. *¡Sabiduría! Tú, a quien Zeus engendró después de haberse plegado sobre sí mismo, tras haber respirado profundamente.* Y luego: *Tú sonríes ante mi ingenuidad. Sí, el tedio...* Explica que todo eso es mortalmente aburrido, que los griegos son mortalmente aburridos. Son perfectos, son milagrosos, pero ¡qué tedio! [*risas*]. *Tú sonríes ante mi ingenuidad. Sí, el tedio... Estamos corrompidos, ¡qué le vamos a hacer! Iré más lejos, diosa ortodoxa, te contaré la depravación íntima de mi corazón. Razón y buen juicio no bastan. Hay poesía en el Estrimón helado y en la embriaguez del tracio.* Esto es para ti. *Vendrán siglos en que tus discípulos serán considerados los discípulos del tedio. El*

mundo es más grande de lo que tú crees. Si hubieras visto las nieves del polo y los misterios del cielo, tu frente, ¡oh, diosa siempre calma!, no sería tan serena; tu cabeza, más grande, abrazaría diversos géneros de belleza. Entonces ya no se trata solamente del tedio, continúa: *Un inmenso río de olvido nos arrastra en un abismo sin nombre. ¡Oh, abismo, tú eres el único dios! Las lágrimas de todos los pueblos son verdaderas lágrimas; los sueños de todos los sabios encierran una parte de verdad. Los dioses pasan como los hombres...* etc[35].

Del tedio al olvido, retorno al bosque. Como si la luz griega, el milagro griego, fuera estrictamente inseparable del bosque sobre el cual fue conquistada, ya sea el bosque de Heidegger –gran guardia forestal entre todos–, ya sea el bosque de Renan, el bosque bretón.

Si intento resumir, los griegos tienen un lazo privilegiado con la filosofía, e instauran la filosofía en la medida en que derrocan la vieja sabiduría en favor de otra cosa. ¿Qué era la vieja sabiduría? Todavía no lo sabemos, no pretendo haberlo dicho. Derrocan la vieja sabiduría en favor de otra cosa. He dicho solamente lo que era esa otra cosa: abrir el espacio, replegar el lenguaje sobre el verbo ser, a tal punto que el ser se manifieste en ese espacio y se exprese en ese lenguaje. Digo que de Hegel a Heidegger, es la respuesta filosófica. La próxima vez veremos la respuesta historiadora, la respuesta de los historiadores.

35 *Ibídem.* Es el final de "La oración sobre el acrópolis".

[illegible]

Clase 3
La cuestión de la filosofía en Grecia. Gobierno de sí y subjetivación.

6 de mayo de 1986

Ustedes lo recuerdan, estábamos aquí, bajo una pregunta respecto al propio Foucault: ¿qué significa ese aparente retorno a los griegos que representan sus últimos libros? Estábamos pasando primero por una pregunta más general: ¿cómo se inserta Foucault en una o en varias de las tradiciones que plantean la pregunta de por qué los griegos? Es decir, ¿por qué la filosofía nació en Grecia y tiene una relación con Grecia? ¿Está bien planteada esta cuestión? Yo no sé, no sé nada. ¿Hay que plantearlo así? ¿Conviene decir que los griegos tuvieron un vínculo fundador con la filosofía? Yo no lo sé. Pero lo aceptamos así puesto que nuestro tema pasa por allí, y puesto que se trata para nosotros del pensamiento de Foucault.

Lo que quería decir la última vez, muy rápidamente, es que me pareció que la pregunta nace con el romanticismo alemán, pero que a partir del siglo XIX recibió tres tipos de respuestas bastante diferentes y no obstante ligadas, complementarias, mucho más complementarias que contradictorias.

Una es filosófica y refiere a la revelación del ser. Me expreso aquí en términos muy generales, muy vagos, y forzosamente muy vagos puesto que cubren autores muy diferentes. Me parece que en la filosofía alemana, de Hegel a Heidegger, la respuesta que se nos da en lo que concierne a este problema es: sí, el ser se ha revelado en Grecia.

Lo que me perturba –pero no es un inconveniente– es el pequeño costado cristiano en semejante respuesta. Quiero decir que se nos dice que el ser se ha revelado en Grecia un poco como cuando en otros casos se nos dice que Dios se hizo hombre en tal lugar, ¿no? La unidad de la singularidad y de lo universal. Por eso digo que tal vez el problema no está, después de todo, bien planteado. Pero en fin, una vez más, no es asunto nuestro.

Sí, el ser se ha revelado en Grecia. Lo vimos muy rápidamente. ¿Y qué quiere decir? Si retomo muy velozmente el esquema de Hegel, ¿bajo qué forma el ser se revela en Grecia? Se revela *inmediatamente*. La revelación inmediata del ser se produce en Grecia. ¿Bajo qué forma? El ser aparece, literalmente, como lo universal de los objetos. Y es el comienzo de una larga historia que se aúna con la historia a secas. Es decir, es el comienzo de la historia de la filosofía. Pues después va a producirse una mediación o ya una –y aquí la palabra me importa– subjetivación. El segundo momento será una subjetivación del ser. O si ustedes prefieren, señalemos ya las nociones que nos importan: el ser se repliega sobre el sujeto que se representa el objeto y se representa a sí mismo. Es el segundo momento, ya no de lo inmediato, sino momento de la reflexión, marcado ya no por los griegos, sino por Descartes: "pienso, luego soy". El ser se repliega sobre el sujeto que se representa a sí mismo y que se representa el objeto. Y después, un tercer momento, que es el momento de lo absoluto. No hace falta que diga hasta qué punto esquematizo. Pero los tres momentos son distinguidos con nitidez por Hegel en su curso sobre la *Historia de la filosofía*. Esta vez se trata del movimiento de la subjetividad del sujeto, el movimiento de la subjetividad que se despliega en el ser, es decir que piensa el ser pensándose a sí mismo. Y es el momento propiamente hegeliano, a través del cual Hegel cree culminar la filosofía.

Ahora bien, comprendámonos: no tengo tiempo, y además no sería realmente mi tema, pero acepto que Heidegger es muy diferente de Hegel. Lo que digo es que la concepción heideggeriana de la relación de la filosofía con los griegos no deja de brotar sobre ese mismo suelo: Grecia como lugar de revelación del ser. La gran diferencia entre Heidegger y Hegel será la manera en que conciben la revelación del ser. Pero que hay revelación del ser en Grecia, y esbozo de un movimiento de la subjetivación como pliegue del ser, es un tema firmado por Heidegger tanto como, de cierta manera, por Hegel.

Entonces, en lo que respecta a la cuestión de la relación de la filosofía con Grecia, esta primera corriente filosófica podría decir: sí, en Grecia se produce la revelación del ser, y eso es lo que se llama filosofía.

Hay luego una segunda respuesta, un segundo tipo de respuesta, a la que ya no llamaremos respuesta filosófica, que es mucho más una respuesta historiadora. Y quisiera que a la vez sientan que hay algo injusto: hasta qué punto los historiadores, decía, descuidan la respuesta filosófica, como si no tuviera nada que aportarles, mientras que, a mi modo de ver, su investigación no habría existido sin la manera de preguntar primeramente filosófica. Pues, ¿qué nos dicen los historiadores? Ya no se trata de decir: "Sí, el ser se revela en Grecia". Para ellos es ininteligible, es simple y pura metafísica. En cambio, para hablar positivamente, dirán que en Grecia se produce una organización del espacio cosmológico y social que implica un nuevo modo de pensamiento que los griegos llamarán filosofía. Por tanto, la respuesta ya no es que en Grecia se revela el ser, sino que en Grecia aparece o se organiza un nuevo espacio cósmico y social.

¿Qué quiere decir esto? Voy muy rápido. Y les digo que es un poco como hace un momento para Hegel y Heidegger: yo creo que los primeros grandes historiadores de Grecia del siglo XIX alemán insistirán sobre este aspecto del nuevo espacio. Sienten de inmediato que es el espacio de la ciudad. Y podríamos seguir las huellas desde la historia antigua en el siglo XIX hasta la escuela francesa actual. Yo citaba tres nombres particularmente importantes que han ido en esta dirección: Vernant, Detienne y Vidal-Naquet, quienes analizaron este

nuevo espacio cósmico y social que vuelve posible un nuevo modo de pensamiento llamado filosofía.

Ahora bien, ¿qué había antes? Resumo muy, muy rápidamente. Quienes estén interesados, irán a ver los textos. Digamos que se trataba de un pensamiento llamado a menudo "mágico-religioso". ¿A qué respondía? Respondía, digamos, a grandes formaciones imperiales –incluso en Grecia: Micenas imperial–, a esas grandes formaciones imperiales sobre las cuales nuestras informaciones son a pesar de todo relativamente consistentes.

Ahora bien, Vernant por ejemplo se pregunta cómo se define este tipo de pensamiento, digamos entonces pre-filosófico, este tipo de pensamiento mágico-religioso –otros le llaman poético, que se expresa en la poesía. Se expresa mediante la afirmación de una brecha. ¿Entre qué y qué? Entre dos sentidos de la palabra primero: lo que es primero desde el punto de vista del comienzo o desde el punto de vista temporal, y lo que es primero desde el punto de vista de la soberanía, desde el punto de vista del poder. Comprenden que esto quiere decir algo simple. Lo que es primero desde el punto de vista temporal, es el caos. En el comienzo está el caos. Y lo que es primero desde el punto de vista de la soberanía, es el dios soberano, Zeus. ¿Y qué es el pensamiento mágico-religioso? Persigue todo lo que se supone que pasa en la brecha. Hace falta tiempo para domar el caos. ¿Por qué? La palabra poética o mántica, o adivinatoria si prefieren, volverá a trazar todas las luchas entre generaciones de dioses, entre los dos extremos del caos y del dios soberano, todo lo que ha pasado, la lucha de los titanes, cómo los titanes fueron vencidos, cómo las generaciones de dioses se han sucedido hasta que el más grande se impuso e impuso el orden al caos al mismo tiempo que triunfa sobre los otros dioses. De modo que el mundo, bajo la palabra poética, o pre-filosófica, se presentará como una jerarquía de potencias en lucha unas contra otras, y que vienen a colmar la distancia entre el caos y el orden soberano.

Esto me interesa mucho, porque una idea que a veces está en boca de todos, como la de que el pensamiento arcaico es el del eterno retorno –es la idea de que las cosas vuelven, etc.– es completamente

falsa. ¡Es tan falsa! Una vez más, piensen en lo que probablemente ustedes mismos sepan. Pero el pensamiento arcaico, hasta donde yo sé, jamás invocó un eterno retorno, cualquiera sea. Invocó exactamente lo contrario, es decir esa sucesión de generaciones divinas, hasta que un dios soberano toma el poder. Es decir que el pensamiento arcaico siempre invocó la sucesión de generaciones. Y uno de los últimos ejemplos griegos de un pensamiento semejante es Hesiodo. ¿Y qué se propone este pensamiento? Se propone dos cosas: cantar la soberanía y recordar cómo se ha establecido, y desde entonces recordar las grandes proezas guerreras. Y estas son las dos funciones fundamentales de la poesía arcaica.

Ahora bien, ¿qué pasa en Grecia, qué quiere decir que nace la filosofía? Ustedes reconocen a un filósofo, al primer filósofo griego –solo que forzosamente han llegado varios al mismo tiempo– porque es alguien que les dice: "No, el universo tiene una ley de organización inmanente". De cierta manera, lo que es primero en el orden del tiempo y lo que es primero en el orden de la soberanía, es lo mismo. Y en el mismo momento, aunque le tome tiempo abrirse paso. Por supuesto que son posibles todas las conciliaciones: el pensamiento pre-filosófico continuará en el pensamiento filosófico. Se puede concebir que a una ley de organización inmanente del universo le tome un tiempo abrirse paso. Eso no quita que lo afirmado no es el caos, sino una ley de organización inmanente al universo. O, si prefieren, una posición de la tierra en equilibrio en el centro de un espacio ya homogéneo. Esta es la firma filosófica: posición de la tierra en equilibrio en el centro de un espacio homogéneo. ¿En qué sentido? En el sentido de que ya no hay necesidad de un dios soberano para sostenerla. La pregunta de por qué la tierra no cae ha dejado de existir. Era la pregunta mágico-religiosa: ¿por qué la tierra no cae? Si está en equilibrio en el centro de un espacio homogéneo, no hay ninguna razón para que caiga. Es una manera de decir, en otros términos, que hay una ley de organización inmanente. Ven que aquello que se afirmaba como brecha, es completamente aplanado, cerrado. Esta es también una cierta manera de doblar, de cerrar, de replegar: repliego la ley soberana sobre la tierra misma. Y en ese momento comienza la palabra filosófica.

¿Pero de dónde provenía tal concepción del cosmos? Sucede que, paralelamente, se daba una evolución o incluso una mutación del espacio social. El espacio social dejaba de ser piramidal, con la punta de soberanía, la cúspide de soberanía y los pisos que representan las generaciones de dioses que se suceden. Allí también se producía una especie de aplanamiento, de repliegue sobre sí mismo. ¿De qué se trataba? De un nuevo espacio social definido por –según la palabra griega– la isonomía. ¿Y qué era la gran isonomía de los griegos? Era el emplazamiento de un espacio homogéneo cuyas partes eran todas, de cierta manera, simétricas respecto de un centro. El centro de un círculo sustituía a esa otra imagen completamente distinta: la cúspide de una pirámide, cuyos pisos eran las generaciones sucesivas. Ahora se trataba, por el contrario, del centro de un círculo cuyas partes devenían todas reversibles y simétricas respecto del centro.

Y una vez más, ¿qué era eso? Era en primer lugar la gran constitución de Clístenes. Una vez más, lo que digo es extremadamente rudimentario, estoy obligado a ir rápido. Todo lo que puedo decir es que no es falso. Pero me da vergüenza, es del nivel diccionario Larousse, ¿no? Es bien sabido que la constitución de Clístenes sustituyó, como se ha dicho siempre, la repartición *gentilis*, es decir de las tribus o de las gentes que se definen de acuerdo a su ancianidad, la imagen piramidal de las generaciones, por una repartición territorial donde las diferentes partes territoriales son simétricas por relación a un centro. ¿Y cuál es ese centro? El ágora, la famosa ágora de la ciudad griega. Es decir, el foco común. La idea del foco común sustituye a la cúspide de la pirámide.

Diremos sin duda que se trata de la democracia ateniense. Y se recordará que Platón, filósofo por excelencia, era violentamente hostil a esta democracia. Pero todo el mundo comprende al mismo tiempo que no es una objeción. Pues, ¿cuál es el problema político en Platón? No es en absoluto volver a la palabra mágico-religiosa, a la palabra pre-filosófica o al pensamiento pre-filosófico, sino preguntarse en qué condiciones la isonomía puede ser efectivamente realizada. Platón reconoce perfectamente la exigencia de la isonomía, puesto que deviene el ejemplo mismo de la justicia: la regla de simetría de la isonomía podría traducirse como la regla de simetría de igualdad o

de proporción. La pregunta platónica es cómo la isonomía, es decir el ideal de Clístenes, puede ser efectivamente realizado, una vez dicho que no está y no puede estar realizado en la democracia ateniense. No nos importa por qué no, digo solamente que la respuesta de Platón será que el ideal de Clístenes solo puede ser realizado, solo puede ser efectuado, si se reintroduce una severa jerarquía en la ciudad, una jerarquía del siguiente tipo: que los jefes, que los dirigentes de la ciudad no tengan otra profesión, pues son las diferenciaciones profesionales, las diferenciaciones de oficio, las que hacen que la democracia ateniense no pueda realizar el ideal de isonomía. Hay entonces que restaurar una jerarquía, pero en absoluto para volver al pensamiento mágico-religioso, sino simplemente para hacer que los dirigentes estén sustraídos a toda actividad profesional distinta que la política misma, es decir que estén entre ellos en relaciones de isonomía.

Esto no quita que ciertos elementos de Platón se sirvan de, y reactiven, un tipo de pensamiento mágico-religioso. De allí en particular la utilización del mito en Platón, pero en un contexto completamente distinto y con un fin completamente distinto. Es decir que Platón conserva de hecho completamente la concepción del espacio clisteniano. Solo que estima que la democracia ateniense es completamente insuficiente para realizar en la ciudad este espacio isonómico. Más aún, estima que para ello es preciso sustituir la simetría de las partes por igualdades de proporción, es decir relaciones de analogía. Esto es para decirles que Platón, aun cuando parece desprenderse, romper con este problema, pertenece completamente al terreno del problema.

Vimos que hay entonces un origen cósmico y un origen cívico de esta nueva organización o concepción del espacio. De la misma manera, diría que hay un origen que Detienne ha analizado muy bien en su libro *Los maestros de la verdad*[1], y que estaría en los propios guerreros. Es que los guerreros no solamente hacen la guerra. Puede ser que ese espacio, ese nuevo espacio griego, haya nacido en los guerreros. Los guerreros siempre han tenido un estatus especial. ¿En qué consiste? En un tipo de palabra que les pertenece solo a ellos. Llega alguien al

[1] Cf. Marcel Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, op, cit.

centro, aquel que tiene algo que decir a sus iguales, los guerreros. Y cuando ha dicho lo que tiene para decir, vuelve a su lugar y otro, que es su igual, igual en rango, otro jefe, a su turno llega y habla. En el centro está depositada entonces la palabra y el botín. Y todas las partes son simétricas respecto de ese centro. En efecto, todos los jefes militares son pares, iguales. Nace allí un nuevo tipo de palabra, un nuevo tipo de pensamiento, un espacio social, espacio circular definido por la simetría de las partes respecto de un centro. ¿Hay que sorprenderse de que ese espacio vaya a desarrollarse y a devenir espacio cívico? Va a devenir espacio cívico al mismo tiempo que se produce la célebre reforma llamada hoplítica, que hace del ciudadano un soldado, o del soldado un ciudadano.

Ven entonces: reforma de Clístenes, reforma hoplítica, etcétera... Es a través de reformas históricamente fechables y determinables que se produce la organización del nuevo espacio.

Comtesse: *(Inaudible)*

Deleuze: Completamente útil este comentario. Precisamente porque el centro es un lugar vacío, es que ahí se deposita el botín, de manera completamente transitoria, y que ahí llega a hablar, se instala aquel que va a hablar. Y lo que añades sobre Platón es completamente correcto.

De modo que si captan esta distinción historiadora, que pertenece a un punto de vista histórico, de historiador, entre el espacio mágico-religioso y el nuevo espacio, hay toda una historia que será la de la *alethes*, de la *aletheia*, es decir de la verdad: la mutación de la verdad mágico-religiosa en verdad filosófica. Y esto, la evolución de esta *aletheia*, constituye el objeto principal del libro de Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica.*

Y la última vez les contaba mi asombro por el hecho de que este libro no cite ni una vez a Heidegger, aunque es difícil pensar que el aporte de Heidegger a este problema de la *aletheia* en los griegos no sea por lo menos un aporte considerable, y utilizable incluso por los

historiadores. Por otra parte, tengo el vivo presentimiento de que Detienne lo utiliza. En fin, no tenemos tiempo para verlo, y por sobre todo no es nuestro tema.

Ven entonces la segunda dirección: sí, es en Grecia que el espacio cósmico y social se organiza de tal manera que nace la filosofía, que se produce un nuevo tipo de pensamiento y de discurso que se llamará filosófico. Los amigos, la sociedad de los amigos –esto le dará todavía más razón a Comtesse– está alrededor del centro, son aquellos que están alrededor del centro. Ya no son sabios que remiten a la imagen piramidal, son los amigos de la sabiduría que remiten a la imagen circular.

Y digo que hay una tercera dirección. Pues, como me señalaba uno de ustedes la última vez, seguramente no podemos poner a Nietzsche del lado de los filósofos alemanes. En primer lugar, porque él no quería [*risas*]. Hay que tener en cuenta su voluntad, puesto que él mismo afirmaba que había una diferencia radical. Solo Heidegger pudo creer que Nietzsche creyó que los griegos asistían a la revelación del ser. Pues Nietzsche plantea el problema de una tercera manera. E insisto también en que no contradice a las otras dos. Pero es una tercera vía. Y que tal vez tenga antecedentes, no digo que Nietzsche sea el primero en fundarla. Pero la lleva muy alto hacia fines del siglo XIX. Y consiste en un tercer tipo de respuesta: ya no es revelar el ser, ni organizar un espacio cósmico y social, sino producir, hacer aparecer un nuevo tipo de fuerza. Y aquí también, esto puede conciliarse muy bien con la hipótesis histórica: es obvio que un nuevo tipo de fuerza se expresará también en un nuevo espacio. Los textos de Nietzsche sobre los griegos son a la vez tan variados, tan bellos, tan ambiguos... Es muy, muy difícil. Por desgracia me tomaría toda una sesión, y no hay razón para intentar decir lo que me parece sobre esto. Intento solamente retener algunos puntos.

Lo que Nietzsche nos dice finalmente –y creo que es uno de sus temas más constantes– es que los griegos en tanto que filósofos, que los filósofos griegos, inventaron nuevas posibilidades de vida. Hicieron del pensamiento un arte. Es eso. Noten que Hegel siempre dijo que la revelación inmediata del ser es lo bello, y que los griegos –y esta

era incluso la crítica que Hegel les hacía– permanecen en el estadio de lo bello, han aprehendido al ser como bello. Según Hegel, esto es insuficiente, completamente insuficiente. Nietzsche quiere decir una cosa completamente distinta, que no por ello deja de tener una especie de resonancia. Nietzsche no dice que aprehenden el ser como bello, dice que hacen de la existencia un arte, y que así inventan nuevas posibilidades de vida. ¿Qué quiere decir esto? Sin duda quiere decir dos cosas.

El filósofo, es decir el griego –y este es también un tema que vuelve todo el tiempo– es aquel que afirma la vida. Hace de la potencia una instancia que afirma la vida. Es una conversión de la soberanía. La potencia que deviene un arte quiere decir que ella ya no es un querer dominar. El pensamiento pre-filosófico, en cambio, concibe la potencia como un querer dominar. Es el problema de la soberanía. Con el filósofo griego la potencia ya no es un querer dominar. Cuando Nietzsche lanza su gran fórmula, la "voluntad de potencia", añade: ¿quién podría llamarle a eso voluntad de dominación? No se trata de querer dominar, en absoluto. "Voluntad de potencia" nunca quiso decir para Nietzsche "asegurar su dominación", sino "afirmar la vida". Es una mutación de la potencia. Observen cómo esto puede engranarse muy bien con nuestra perspectiva histórica de hace un momento: afirmar la vida, y ya no juzgar la vida como hace el dios soberano. De modo que el filósofo, en tanto que inventa nuevas posibilidades de vida, solo puede hacerlo a través de la siguiente operación: la unidad de todo lo que vive. E incluso cuando Parménides dice "el ser es", confirma que el ser jamás quiso decir otra cosa que la unidad de lo que vive. Romper con la concepción de la potencia-soberanía es entonces el primer acto de la filosofía en tanto que hace de la vida un arte, es decir en tanto crea nuevas posibilidades de vida.

Y segundo aspecto: ¿qué son esas posibilidades de vida? Establecer en uno, en uno mismo, una relación entre las acciones y las reacciones, tal que sean producidas un máximo de acciones. Y esto se opone al otro aspecto del pensamiento mágico-religioso, es decir al pensamiento de la proeza guerrera y de la guerra. "Voluntad de potencia" no tiene nada que ver con la guerra.

Por una parte, "voluntad de potencia" no tiene nada que ver con soberanía. Por otra parte, no tiene nada que ver con la guerra. Al nivel de la filosofía como afirmación de una nueva forma de vida, caen los dos polos de la poesía mágico-religiosa que mencionaba hace un momento: el problema del dios soberano, el problema de la proeza guerrera. Y esa nueva forma de vida consiste, desde el punto de vista del pensamiento, en pensar la unidad de todo lo que vive.

Lo que digo en relación a Nietzsche es particularmente insuficiente. Pero no importa, lo que cuenta es que les quede la impresión de que es un acento nuevo.

Vuelvo entonces a mi verdadero problema: ¿por qué Foucault se ocupa de los griegos en sus últimos libros? Evidentemente la respuesta será un poco larga. Pero sé que si se ocupa de los griegos –y aunque conoce muy bien a Heidegger, y conoce muy bien a los historiadores de la Grecia antigua– lo hace desde un punto de vista directamente ligado al de Nietzsche: es una cuestión de fuerzas. Si los griegos inventan la filosofía, es porque aportan una nueva concepción de la fuerza, o hacen aparecer un nuevo tipo de fuerzas. Por eso yo creo que aunque no nos demos cuenta, el libro *El uso de los placeres* deriva de Nietzsche. Solo que si bien plantea el problema de la misma manera que Nietzsche, creo que su respuesta va a ser completamente personal y que ya no es en absoluto una respuesta nietzscheana, será muy diferente de la de Nietzsche. Y es esto lo que quisiera explicar hoy: la manera en que Foucault concibe a los griegos, una vez más, desde este punto de vista vitalista o dinámico, como una nueva aventura de las fuerzas y de las relaciones de fuerzas.

Pues recuerdan lo que era la relación de las fuerzas en Foucault. Era el objeto del diagrama. Para cada formación social, toda fuerza está en relación con otras fuerzas. Toda fuerza está en relación con otras fuerzas, ya sea que afecte a otras fuerzas, ya sea que esté afectada por otras fuerzas. Y las dos cosas a la vez: no hay fuerza que no afecte a otras, no hay fuerza que no sea afectada por otras. Son entonces esas relaciones de fuerzas las que son captadas en un diagrama. Supongo que recuerdan todo eso.

Y pregunto: ¿hay un diagrama griego? Si hacen memoria, lo vimos, es una pregunta que se nos planteaba. Habida cuenta de la infrecuencia

del empleo de la palabra "diagrama" por Foucault, habida cuenta de la manera en que define el diagrama al nivel de las sociedades disciplinarias, es decir relativamente modernas, nos habíamos preguntado en el segundo trimestre, por cuenta nuestra, si no se puede hablar de diagrama para todas las formaciones. Y habíamos dicho que sí, evidentemente. Pues el diagrama es siempre la determinación de las relaciones de fuerzas que se efectúa, que se actualiza en una formación social. De modo que tengo derecho a decir que, puesto que toda formación social actualiza relaciones de fuerzas, remite a un diagrama. Pregunto: ¿hay un diagrama griego? Sí, hay un diagrama griego, ¿por qué no? Si hay una formación griega, hay un diagrama griego. ¿Cuál es su novedad? ¿Qué es la relación de fuerzas en los griegos?

Hace falta prestar mucha atención a *El uso de los placeres,* puesto que Foucault no retoma estos problemas. Pero ustedes sienten que nosotros estamos en plena tentativa de engancharlo con los otros libros de Foucault. Él no siente la necesidad de decirlo, por lo tanto nosotros efectuamos mal que bien el enganche. No creo que sea forzado, creo realmente que *El uso de los placeres* pertenece fundamentalmente al conjunto de la obra.

Y bien, he aquí cómo me parece que se podría definir el diagrama griego, y sería muy nietzscheano y bastante conforme con lo que acaba de decir Comtesse: una relación agonística entre agentes libres. ¿Qué quiere decir "agonística"? Creo ante todo que no habría que confundir agonística con polémica. No es una relación de guerra. Ya no es una relación de guerra que nos remitiría a la proeza del guerrero, al pensamiento mágico-religioso. Y es "entre agentes libres", es decir no los agentes bajo un soberano superior lo cual nos remitiría otra vez al pensamiento mágico-religioso. Tienen allí algo específico. El diagrama, la relación de las fuerzas que corresponde a la ciudad griega, es una relación agonística entre agentes libres, pongamos entre hombres libres.

¿Y qué sería la relación agonística, que no es una relación de guerra, que no es una relación polémica? Se ve claramente en la ciudad griega: es una relación de rivalidad, es un vínculo de rivalidad. ¿Y es casual que el término aparezca tan frecuentemente en Platón? Los rivales. Por supuesto que los griegos hacen la guerra, pero no es en la guerra

que se piensan; se piensan perpetuamente en rivalidad. En todos los sentidos y en los sentidos más concretos del término: rivalidad política en torno de una magistratura, rivalidad judicial, rivalidad amorosa. Creo que es con los griegos que comienza el tema fundamental de los rivales por amor. En absoluto porque no haya habido rivales en otra parte o en las otras formaciones, pero parecería posible –no lo sé con exactitud– mostrar que allí el rival es siempre pensado bajo una especie distinta de la pura rivalidad.

Para los que hicieron un poco de griego, tienen la *amphisbetesis*. Y *amphisbetesis* es una palabra que me ha impactado enormemente en Platón. ¿Cuál es el método de Sócrates? ¿Cuál es el método platónico, o un aspecto esencial del método platónico, que me parece que realmente lo que es Grecia? Es que cualquiera sea la cuestión planteada, hay rivales que surgen diciendo: "¡Soy yo! ¡Soy yo! ¡Soy yo!". Eso no es la guerra, es la rivalidad. Yo digo: "¿Cuál es el más bello?". Y los griegos no esperan que el soberano decida. Tampoco se pegan para decidirlo, como en la guerra. Ya no es el pensamiento mágico-religioso. Sin duda reclaman un punto, un punto vacío respecto del cual los pretendientes podrán rivalizar.

Les decía que uno de los textos más fundamentales de Platón, en este sentido, es *El político*. He aquí que el político es definido como el pastor de los hombres –allí encuentran lo que está firmado realmente por Platón, es el estilo Platón. Pero hay doce, veinte, ochenta personas, es decir tipos de fuerzas que elevan el dedo y dicen: "¡Pero el pastor de los hombres soy yo! ¡Soy yo! ¡Soy yo!". Entonces Sócrates u otro, aquel que conduce el diálogo, dice: "Bueno, intentemos desembrollar todo esto…".

Cuando digo que el propio amor es pensado bajo la forma de rivalidad, es algo muy curioso. Una vez más, sería estúpido objetarme que siempre hay rivales amorosos, y citar por ejemplo textos orientales. La cuestión no está ahí. Se me haría una objeción si se me dijera que hay textos en Oriente en los cuales el rival amoroso es realmente pensado bajo la especie y bajo una categoría pura que sería la de la rivalidad. Si se me dijera eso, evidentemente habría objeción. Entonces nos las arreglaríamos, veríamos... O no, y yo diría: "Perdón, me equivoqué".

Comprenden entonces que el régimen agonístico se confunde tan poco con la guerra, que van a encontrarlo en los procedimientos judiciales, en los procesos amorosos, en los juegos, en el rol de los juegos, en el rol del atleta.

¿Y qué es el platonismo? Si hubiera que dar una definición del platonismo, por mi cuenta diría que es la realización de la filosofía griega. Más que Aristóteles, me parece. La pura filosofía griega es Platón. ¿Por qué? Porque es quien ha orientado toda la filosofía en el sentido de una prueba de los rivales. ¿Cómo juzgar rivalidades? ¿Cuál es, en cada dominio, aquel que más sabe? De allí todas las cuestiones técnicas de Sócrates. Cuando dice: "Al nivel del zapatero, no hay problema. Todos saben que en materia de calzado, quien conoce es el zapatero. ¿Pero en política? ¿Quién es el que sabe? ¿Cómo desempatar a los rivales?". Es un problema práctico: ¿cómo desempatar a los rivales, ya sean rivales amorosos, rivales judiciales, etc.? Esa es la pregunta platónica. No es la pregunta ¿qué es una Idea? Si las Ideas –con una I mayúscula– tienen tanta importancia en Platón, es sin duda porque intervienen en este problema concreto: ¿cómo desempatar a los rivales?

Digo esto, entonces, únicamente para clarificar un poco lo que Foucault dice muy rápidamente, ya que en *El uso de los placeres* encuentran en varias ocasiones esta invocación: relación agonística entre hombres libres. Si no prestan mucha atención, la leerán de manera maquinal. Yo les propongo atribuirle mucha importancia a esa fórmula cada vez que vuelva a aparecer en *El uso de los placeres*, porque hay que ver en ella el diagrama propio de la ciudad griega, que no concuerda con las otras formas sociales. Eso es propiamente griego. "Relación agonística entre agentes libres" es una definición que solo conviene a la ciudad griega.

Este era entonces mi primer punto en cuanto a Foucault. Paso al segundo punto. De esa definición, o de ese diagrama, va a derivar algo. ¿Qué va a derivar? Solo puedo llamarlo un desenganche. Y después de todo, creo que él mismo lo llama, vamos a verlo, un desenganche. En función del diagrama –relación agonística entre agentes libres, entre hombres libres–, solo un hombre libre puede gobernar a hombres libres, y solo hombres libres pueden

ser gobernados por un hombre libre. Es el ideal clisteniano de la ciudad. ¿Y cuál es el hombre libre capaz de gobernar a otros hombres libres? La respuesta de Foucault, o más bien el tema de Foucault que atraviesa todo *El uso de los placeres* es: si miran bien la literatura griega, incluso en sus formas aparentemente más insignificantes, los griegos son personas que no cesan de decirles que solo aquel que sabe, que es capaz de gobernarse a sí mismo, es apto para gobernar a los otros. Es evidente que esto solo vale por relación al diagrama: relación agonística entre hombres libres. ¿Cuál va a gobernar al otro? La respuesta será que solo es capaz de gobernar al otro aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo.

Gobernarse a sí mismo. Ya a ese nivel Foucault tiene su asunto, tiene su idea. Esta idea es la siguiente: gobernarse a sí mismo es una operación muy curiosa porque no se reduce al dominio del poder, ni al dominio del saber. Es una operación específica, irreductible al poder, irreductible al saber. En otros términos, gobernarse a sí mismo es una operación que se desengancha tanto del poder como del saber. Es el tercer eje en los griegos.

Lo dice en *El uso de los placeres*, página 90: *Pronto esta ascética* –gobernarse a sí mismo– *comenzará a adquirir su independencia, o al menos una autonomía parcial y relativa.* ¿Ven? Gobernarse a sí mismo deriva de algo, pero deriva adquiriendo independencia. *Pronto esta ascética comenzará a adquirir su independencia, o al menos una autonomía parcial y relativa. Y esto de dos modos: habrá un desenganche entre los ejercicios que permiten gobernarse a uno mismo y el aprendizaje de lo que es necesario para gobernar a los demás*[2]. Gobernar a los demás es la relación de poder.

Nos hemos dado el diagrama, la relación de fuerzas. La relación de fuerzas propiamente griega es la relación agonística entre agentes libres. Eso es lo que define el poder para los griegos. O bien el gobierno, gobernar a los otros. Y de allí deriva algo: como el gobierno sucede entre hombres libres, como la relación de fuerzas pone en relación al hombre libre con otro hombre libre, solo será apto para gobernar al

[2] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, op. cit., p. 75.

otro un hombre libre capaz de gobernarse a sí mismo. El gobernarse a sí mismo va a derivar del diagrama. Deriva del diagrama y adquiere independencia respecto de la relación de poder. Es otra relación.

Habrá desenganche también entre los ejercicios –los ejercicios de gobierno de sí– *en su forma propia y la virtud, la moderación, la templanza a las que sirven de entrenamiento*[3]. ¿Qué quiere decir Foucault aquí? Paso muy rápido, todo el contexto lo explica. Se trata de la virtud como código. ¿Cómo código de qué? Tal como la encontramos en los griegos, la virtud como código de saber.

En suma, gobernarse a sí mismo se despega tanto del diagrama de poder como del código de saber. Gobernarse a sí mismo se despega tanto de las relaciones de poder mediante las cuales uno gobierna a los otros, como de las relaciones de saber mediante las cuales cada uno se conoce a sí mismo y conoce a los otros o al otro. Doble desenganche: respecto del diagrama de poder y respecto del código de saber. La relación con uno mismo adquiere independencia.

Al mismo tiempo adquiere esta independencia derivando, no es primera. Esto es lo que quisiera que comprendan. Supone el diagrama griego. Si no hubiera una relación de fuerzas, si los griegos no hubieran inventado una relación de fuerzas nueva, la relación agonística que se establece entre hombres libres, que no existía antes, jamás habría derivado un arte de gobernarse a sí mismo. Hace falta primero ese diagrama de poder, esa relación de poder, para que derive de allí esa nueva relación: gobernarse a sí mismo.

En la misma página 90, el gobernarse a sí mismo es llamado por Foucault *el arte de sí*[4]. El arte de sí es lo que deriva de las relaciones de poder en la forma original que tienen en los griegos. Y a ese arte de sí los griegos le llaman *enkrateia*, es decir... ¿cómo traducirlo?... el poder sobre sí, el poder de sí. Es lo que Foucault llama también la relación consigo.

¿Qué quiere decir todo esto? Intentemos ampliar. ¿Qué es lo que nos cuenta Foucault? Acumula textos, va a buscar en Jenofonte, en todos

3 *Ibídem*, pp. 75-76.

4 *Ibídem*, p. 76.

los autores griegos, siempre ese llamado, ese tema: solo aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo, es apto para gobernar a los otros. Pero ven que producirían un contrasentido intenso si concluyeran de ello que el arte de gobernarse a sí mismo es primero en los griegos. No, no es en absoluto así el razonamiento. El razonamiento griego, o en todo caso el razonamiento de Foucault sobre los griegos, es que ellos inventan una nueva relación de fuerzas, la relación de fuerzas entre hombres libres. Eso es lo primero, y es lo que define la ciudad. ¿Qué es la relación de fuerzas entre hombres libres? Una vez más, no es la guerra, es la rivalidad. Segundo punto: de allí deriva, desde entonces, la necesidad de responder a la pregunta: ¿cuál es el hombre libre que tiene el derecho de gobernar a los demás hombres libres? Y la respuesta es necesariamente: es apto para gobernar a otros hombres libres, aquel que es apto para gobernarse a sí mismo. En otros términos, el gobierno de sí aparece como un estado de la fuerza completamente nuevo, que no estaba comprendido en el diagrama.

¿Qué quiere decir eso? ¿Qué quiere decir gobernarse a sí mismo? Si intentamos prolongarlo un poco, quiere decir que la fuerza se afecta a sí misma. Una fuerza que se afecta ella misma, que se afecta a sí misma, es auto-gobernante, auto-directora. Ahora bien, piensen en la novedad intensa: desde siempre, desde el comienzo de nuestros análisis, hemos dicho que las fuerzas no tienen interioridad, que toda fuerza remite a otras fuerzas, sea para afectarlas, sea para ser afectada. Y en efecto, las relaciones de fuerzas eran relaciones entre fuerzas exteriores entre sí. Una fuerza es afectada por otras fuerzas del afuera, o afecta otras fuerzas del afuera. Este es el estatus de las fuerzas. Si ocurre que una fuerza se afecta ella misma, ya no es afectada por otra fuerza, así como no afecta a otra fuerza. Se afecta a sí misma, es afectada por sí misma. Es el afecto de sí por sí mismo.

¿No reconocen todo nuestro tema, hasta un punto que casi me da vergüenza? Es como decir que la fuerza se ha plegado sobre sí misma. La fuerza se ha doblado sobre sí misma. Diría que hubo subjetivación. La fuerza no tenía sujeto ni objeto, solo tenía una relación con otras fuerzas. Plegándose sobre sí misma, opera una subjetivación. La subjetivación de la fuerza es la operación por la cual, al plegarse, se afecta ella misma.

Los griegos plegaron la fuerza sobre sí misma, la relacionaron consigo misma, relacionaron la fuerza con la fuerza. En otros términos, doblaron la fuerza y, por eso mismo, constituyeron un sujeto, inventaron un adentro de la fuerza. El afecto de sí por sí mismo. Los griegos inventaron el doblez plegando, replegando la fuerza, o inventaron la subjetividad, o incluso la interioridad.

Y se dice lo contrario, se dice que los griegos ignoraban la interioridad y la subjetividad. Y de cierta manera hay efectivamente una razón por la cual se puede decir esto. ¿Cuál? Y bien, no es muy complicado. Inventaron la subjetividad pero bajo la forma de esta operación de subjetivación por la cual la fuerza se repliega sobre sí misma. En otros términos, es una derivada. En efecto, los griegos no tienen idea alguna de un sujeto constituyente de lo que sea. La subjetivación *deriva* de un estado de fuerzas. Entre hombres libres, solo será capaz de gobernar aquel que sea capaz de gobernarse a sí mismo, es decir de plegar su propia fuerza sobre sí. La subjetividad *deriva* del estado de fuerzas propiamente griego, de las relaciones de fuerzas propiamente griegas.

En otros términos, gobernar a los otros, es decir las relaciones de fuerzas entre fuerzas distintas, las relaciones de poder entre agentes libres, es lo que se podría llamar un poder constituyente. Es el poder constitutivo de la ciudad griega: relaciones agonísticas entre hombres libres. Gobernarse a sí mismo es una condición reguladora, no es en absoluto constituyente. La prueba es que Grecia no ha dejado de tener tiranos. Es una simple condición reguladora. Digo que las reglas de poder en una formación social son reglas obligatorias: "debes obedecer". Las reglas de saber, el código de la virtud, es también obligatorio, de otra manera, con otro tipo de obligación. Pero gobernarse a sí mismo, en tanto principio regulador y ya no principio constituyente, es algo completamente distinto. Diría que es una regla facultativa: "Eres un hombre libre. Si no quieres gobernarte a ti mismo y quieres igualmente gobernar a los otros, te volverás un tirano. Muy bien, ya verás lo que pasará". Es una regla facultativa.

Si me prestaron mucha, mucha atención, esto debe recordarles algo. Bien al comienzo, cuando intentábamos analizar la noción muy compleja de enunciado en Foucault, había intentado mostrar que el

enunciado no se reducía a nada de lo que se conoció en lingüística, ya que el enunciado estaba siempre montado sobre diferentes sistemas, sobre sistemas heterogéneos, y conllevaba entonces reglas de pasaje de un sistema a otro. Y citaba un caso que no estaba tomado de Foucault, sino de un lingüista americano, Labov: un chico, un negrito, por ejemplo, que en su conversación usual pasa doce veces en el espacio de un minuto del americano estándar al *black english* y viceversa. Hay que decir que es siempre así, que nuestro habla está hecho de pasajes constantes de un sistema a otro. Ahora bien, así como cada sistema homogéneo se define abstractamente por reglas coactivas –que son las únicas que conocen los lingüistas–, nuestros pasajes constantes de un sistema a otro –y les decía que cada vez que se habla, se salta constantemente de un sistema a otro– están comandados por reglas que no pueden llamarse coactivas. ¿Por qué? En primer lugar, porque poseen amplios márgenes de tolerancia, y porque no se definen en absoluto por un carácter obligatorio. De allí la expresión en Labov, que me parecía muy bella: regla variable o facultativa. Y yo proponía utilizar esta noción para comprender mejor la teoría del enunciado en Foucault, diciendo que efectivamente los enunciados remiten a reglas variables o facultativas[5].

Si reagrupo, recuerdan que más recientemente no hemos cesado de descubrir cuán fascinado estaba Foucault con la idea de que algo se pliega, sea que se plieguen los enunciados como en el poeta Roussel –una proposición que se pliega sobre otra–, sea que las visibilidades mismas se plieguen. Y he aquí que ahora encontramos la idea de que aquello que los griegos inventaron es únicamente esto: concibieron las relaciones de fuerzas –y esto es lo primero que hay que decir, ven que mantengo siempre el primado del diagrama, es decir de la relación de fuerzas–, concibieron las relaciones de fuerzas, es decir de la fuerza con la fuerza, de tal manera que de ellas derivaba la idea de una fuerza que debía plegarse sobre sí misma, entrar en una relación consigo misma y ya no en una relación con la otra fuerza. La relación consigo de la fuerza debía derivar de la relación de la fuerza con las otras. Y,

[5] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., pp. 233-234.

contrariamente a las relaciones de poder y a las relaciones de saber en la virtud, la relación con uno mismo iba a devenir la regla facultativa del hombre libre. Los griegos no ignoraron la subjetividad y la interioridad, pero es cierto que las convirtieron en la regla facultativa del hombre libre, es decir en la apuesta estética por excelencia.

De allí las páginas de Foucault sobre los griegos y la existencia estética en *El uso de los placeres*, páginas en las cuales no tiene necesidad de referirse a Nietzsche para que sus lectores comprendan que apela a Nietzsche y que lo confirma. Pero lo confirma tras un largo rodeo, que le pertenece propiamente a él, a Foucault.

Los griegos plegaron la fuerza, es decir la pusieron en relación consigo misma. Si la relación de las fuerzas no hubiera devenido una relación agonística entre agentes libres, jamás hubiera sido posible dicha operación, ya que deriva de esa nueva relación de poder. Los griegos hicieron derivar un gobierno de sí mismo del gobierno de los otros porque habían planteado el gobierno de los otros como una relación entre hombres libres, porque habían promovido esa especie de diagrama. De modo que lo que quiero literalmente decir es que la dominación de los otros en los griegos se dobla en una dominación de sí. O si prefieren, pero es lo mismo, diré que la fuerza en su relación con la fuerza se pliega en una relación consigo misma.

Y he aquí lo que nos dice Foucault... [*Mientras busca la cita*] ¡¿Pero dónde, por Dios?!... Lo he perdido... Ay, ay, ay... Es un texto esencial. Foucault nos dice aproximadamente –pero si lo perdí, no me van a creer, es preciso que lo encuentre– que los griegos inventan la subjetivación pero la dejan seguir siendo una regla facultativa. De allí que los idiotas digan que no hay sujeto en los griegos. Sientan cuán lejos está de Heidegger, pero al mismo tiempo cómo resuena con Heidegger. Es muy curioso... Pero en fin, es preciso que encuentre mi texto... Ay, ay, ay... La existencia estética en los griegos la encuentran principalmente en las páginas 103-105... Pero voy a encontrar todas las citas salvo esa... Ah, puede ser esta... ¡Ajá, jajá, jajá! Páginas 93-94: *Esta libertad* –la subjetivación– *es algo más que una no-esclavitud, más que una liberación que volvería al individuo independiente de toda constricción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder*

–¡ahí está, escuchen bien!– *que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás*[6].

No se puede decir mejor. Deben colocar en primer lugar el poder sobre los otros. Y se produce la interiorización, o ese doblez, ese plegamiento de la fuerza que va a constituir *en* el poder que se ejerce sobre los otros, un poder que se ejerce sobre uno mismo. Es como si la relación de fuerzas se plegara. La subjetivación es una derivada.

En otros términos, la fórmula perfecta sería: la relación con uno mismo deriva de la relación con los otros bajo la condición de una regla facultativa, que es el plegamiento de la fuerza sobre sí, el repliegue, el pliegue de la fuerza sobre sí.

Es casi una respuesta a la pregunta de por qué el mismo hombre escribe *El uso de los placeres* y *Raymond Roussel*. Roussel está obsesionado por el doblez, por el problema del doble y el repliegue de una proposición sobre otra. Lo vimos la última vez. Y les decía que los griegos son el primer doblez –para hablar como Heidegger– histórico-mundial.

Intervención: *(Inaudible– sobre la relación entre libertad y necesidad en los griegos)*

Deleuze: Yo no diría eso, no me animaría a decir eso, pues me parece seguro que en los griegos, a menos que quiera convertirlos en modernos, no hay evidentemente sujeto constituyente. Es decir, el sujeto es siempre derivado, y facultativamente derivado. Entonces lo primero –y esto hay que mantenerlo absolutamente– es la relación agonística. Eso es fundamentalmente primero. ¿Cuál es entonces el rol de la necesidad?

Intervención: *(Inaudible)*

Deleuze: No, es ontológicamente primero. Políticamente primero, en el sentido de que allí la política es una condición misma de la

[6] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2– El uso de los placeres*, op. cit., p. 78.

filosofía. El problema reducido a necesidad / no necesidad no me parece muy importante, ya que es demasiado general respecto del punto en que nos encontramos. Se trata de saber más bien qué tipo de necesidad inventa la filosofía griega, que no es igual a la necesidad en el tipo de pensamiento precedente. Lo que es seguro es que la relación de poder sucede entre agentes libres. Sea o no necesidad, sucede entre agentes libres, es decir entre ciudadanos. Esa es la novedad diagramática en los griegos, esa es la nueva relación de poder. Porque antes, en las formaciones imperiales, las relaciones de poder no suceden entre ciudadanos. Foucault dice incluso que el ciudadano no existe. Pueden ir del emperador al hombre... Ustedes no dirían hombre libre, tampoco ciudadano libre. Es otra noción. Podrán decir que van del gran ciudadano al funcionario, que desde ya el funcionario no es un esclavo, que habrá toda una jerarquía, etc. Pero la idea misma de agente libre está excluida.

Entonces, seguramente que la relación del hombre libre, es decir del ciudadano, con la necesidad es un problema griego. Pero se resuelve. Hemos visto otros problemas en los griegos. Haría falta un largo tiempo para ponerlo a punto, varía mucho... Creo que si buscan un ejemplo donde ese problema sea vivido, es la tragedia griega: ¿cuál es la relación entre el agente libre y la necesidad?

Pero en todo caso, en cuanto a Foucault, en cuanto a la lectura de *El uso de los placeres*, me parece que no tenemos elección. Hay una necesidad absoluta de plantear y de mantener que la fuerza solo puede estar en primer lugar en relación con otras fuerzas, o bien que la afectan, o bien que ella afecta. Si en segundo lugar la fuerza llega a afectarse a sí misma, es porque la relación, la primera relación de fuerza, ha presentado caracteres originales que volvían posible tal torsión de la fuerza sobre sí misma, o tal pliegue de la fuerza sobre sí misma.

Es decir que es un gran golpe. Porque yo tengo la impresión de que nunca hemos salido del "milagro griego", sea el de Hegel, sea el de Heidegger, sea el de los historiadores recientes. Y sienten allí la originalidad de Foucault: plegar la fuerza sobre sí misma de tal manera que se afecte a sí misma. Es entonces una respuesta muy modesta. Y Foucault puede reírse en este libro que tiene un aire tan

erudito, pero al que no pueden leer sin pensar al mismo tiempo en las grandes páginas de Heidegger sobre la revelación del ser. Es por eso que Foucault, en una entrevista al final de su vida, decía: "Ustedes saben, los griegos están bien, pero no hay que hacer tanta historia. Está bien, es interesante, pero no son nada del otro mundo"[7]. Quería decir que los griegos no son el amanecer del ser. Han hecho algo muy interesante, son los primeros en haber plegado la fuerza sobre sí misma.

Ustedes me preguntarán si en Oriente no existía ya este tema de que para gobernar bien a los otros hace falta gobernarse a sí mismo. Habría que estudiar los textos muy de cerca. ¿Cuáles son las virtudes del soberano? No estoy seguro de que exista ese tema, que supone justamente una sociedad de hombres libres, es decir de ciudadanos libres. ¿Comprenden? Si las relaciones de fuerzas no se establecen entre hombres libres, la fuerza no tiene ninguna razón para plegarse sobre sí misma. Si se establecen entre hombres libres, entonces y solo entonces aparece la pregunta: ¿pero cuál es el mejor hombre libre capaz de gobernar a los otros hombres libres? Y la respuesta llega sola: aquel que ha sabido emplear la fuerza. Es decir, es apto para gobernar a los otros, aquel que ha aprendido a gobernarse a sí mismo.

Ahora bien, aprender a gobernarse a sí mismo es el arte de sí, o es la relación con uno mismo, o si prefieren es la subjetivación. Y no se confunde ni con la relación de fuerzas que define el poder, ni con el código moral que define el saber. Volvemos a encontrar nuestra idea de que hay un tercer eje distinto del eje del saber y del eje del poder, al que definimos ahora como el pliegue de la relación de fuerza o la subjetivación, es decir la operación por la cual la fuerza se afecta ella misma, el afecto de sí por sí mismo.

Intervención: ¿Puedo hacer una observación? Cuando Foucault hablaba de los modos en el poder, en el centro de poder, yo pensaba también sobre los modos en el saber, es decir en la memoria no vivi-

[7] Cf. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Bs. As., 2001, p. 264.

da. Intentaba pensar la relación entre esos dos tipos de falta. Pienso que Foucault puede ser una versión en el estructuralismo, ya que el estructuralismo ha pensado siempre la falta en el saber. Y a partir de la falta en el saber, no sabemos quién debe gobernar. Pero es la falta en la estructura la que es originaria en la vida social. Pero a partir del momento en que se produce este tercer nivel, ¿cómo se puede pensar la falta en el saber? No es muy claro.

Deleuze: No he comprendido cómo traes esta historia de la falta. ¿Qué tiene que ver?

Intervención: La cuestión de la memoria no vivida es también una falta, ¿no?

Deleuze: ¿Por qué? ¿Por qué decir eso?

Intervención: Porque es una memoria que no existía... no sé.

Deleuze: ¿Por qué decir eso? Quiero decir, ¿por qué traes el problema de la falta? No veo con qué enganchas todo esto.

Intervención: La falta de poder.

Deleuze: ¿Pero dónde es que hay falta de poder?

Intervención: Porque hay centro vacío, hay una falta en el centro.

Deleuze: ¡Ah, pero no! ¡En absoluto! Comtesse fue muy rápido porque sentía gentilmente que estábamos apurados, pero si llamas falta al vacío, es una broma. Para hablar como Heidegger, el vacío es lo no ocupable por el ente, es el ser. En fin, lo vacío no es necesariamente falta. No hay ninguna razón para asimilar el vacío a la falta. Hasta donde conozco, Foucault no habla de la falta. Siempre se puede hacerlo, si ese es tu problema, pero a mi modo de ver descentraría todo. Un lugar vacío está vacío porque puede decirse que le falta algo

o alguien, pero es un lugar. Incluso si es un agujero, no es una falta. Un agujero no es una falta. Es un lugar, que es localizable... En fin, pienso que tu pregunta debe ser personal. Pero entonces yo no puedo hacer nada. Si planteas ciertos problemas de poder en función de una falta, en Foucault no es así. Su definición del poder es: relaciones de fuerzas en tanto que las fuerzan se afectan unas a otras. Ahora bien, no hay ningún vacío, ninguna falta ahí.

Lo importante, lo que quisiera que comprendan, es que en efecto Foucault responde a su manera a la pregunta de por qué la filosofía es griega. Es griega porque es en las condiciones de las relaciones de fuerzas propiamente griegas que la fuerza puede, de manera derivada, en segundo lugar, plegarse sobre sí misma o afectarse a sí misma.

De modo que hemos casi respondido a una pregunta que nos preocupaba: ¿por qué *El uso de los placeres* forma parte plenamente de la obra de Foucault y no presenta en absoluto una ruptura, cualesquiera sean los cambios y la especie de malicia última de Foucault en la cual su estilo adquiere una especie de serenidad? Creo que hay novedades muy importantes en *El uso de los placeres*. Pero al menos estamos respondiendo a una parte de la cuestión: lo que hay de común con el resto de la obra. Al nivel de *Las palabras y las cosas*, Foucault no había cesado de verse acosado por el tema del pliegue y del despliegue. Por otra parte, al nivel de *Vigilar y castigar* y de *La voluntad de saber*, había impulsado lo más lejos posible una teoría del poder. Y luego se encontraba como con la soga al cuello: ¿cómo franquear la línea?, ¿estoy condenado a quedar del lado del poder? Y por ahora son los griegos, pero ya vamos a ver qué pregunta nos plantea a nosotros hoy en día todo esto. Foucault se verá llevado a decir: "Aquí está, es esto, es la subjetivación o la producción de una subjetividad bajo reglas facultativas. He aquí lo que inventaron los griegos, y he aquí el eje que excede las relaciones de poder".

Esta es entonces, una vez más, la cuestión griega. ¿Nos concierne? ¿No nos concierne? Lo dejamos para más tarde porque no he terminado. De modo que, último esfuerzo, para volver esto un poco más concreto. En un rato vamos a descansar un poco.

La fuerza derivada –ven que insisto sobre esto: de manera derivada– de la relación de fuerzas propiamente griega, se pliega sobre sí misma de tal manera que se afecta a sí misma y produce una subjetividad, una subjetivación. Repito todo el tiempo la misma fórmula. Es la última vez. ¿Queda bien claro? Estoy dispuesto a volver a empezar todo.

Intervención: Rivalidad agonística, salir de las relaciones de poder, salir incluso de las relaciones de saber, y construir subjetividades, gobernar a hombres y plegarse sobre sí mismo. Me parece que esto apela, o recuerda, o nos hace acordar de lo que Nietzsche nos presentó entre Dionisio y Apolo. Cuando el hombre pliega su fuerza sobre sí misma y gobierna entre hombres libres, se muestra una gran alegría. Como si se tratara de decir eso, que una vez libre, plegado sobre sí mismo y con ciudadanos, no habrá más que alegría, la de franquear las líneas de poder y franquear las líneas del saber. Y sin embargo, en la representación de Nietzsche de Apolo y Dionisio, hay un costado de alegría, y está el sufrimiento de Dionisio, su tormento. Sobre esto es que me gustaría que me respondas.

Deleuze: ¡Ah!, pero eso va a ser rápido, no hay problema [*risas*]. No hay ningún problema, porque a mi modo de ver mezclas –lo cual no es grave– dos tipos de textos. Los textos de Apolo y Dionisio –se los recuerdo muy rápidamente– son auténticamente nietzscheanos pero conciernen totalmente a su primer libro, que Nietzsche repudió[8]. Es un momento en el que todavía no ha descubierto nada de lo que más tarde llamará la alegría.

A partir de las *Consideraciones intempestivas*[9] comienza el segundo Nietzsche, es decir el verdadero Nietzsche, que ya no es discípulo de Wagner y de Schopenhauer. Al mismo tiempo, aunque reniegue de *El*

[8] Cf. Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*, 1872.

[9] Las *Consideraciones intempestivas* se presentan en cuatro volúmenes. *I. David Strauss, el confesor y el escritor*, 1873. *II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 1873, *III. Schopenhauer como educador*, 1874 y *IV. Richard Wagner en Bayreuth*, 1876.

origen de la tragedia, sigue siendo un libro sublime, es difícil, imposible prescindir de él en la lectura de Nietzsche. Pero cuando descubre el problema de la alegría, la cuestión ya no son en absoluto los temas de los sufrimientos, que pertenecen al primer período de Nietzsche.

Tercera observación: ¿quiere esto decir que ya no hay sufrimiento y que ya no hay dolor? Sí los hay, pero la respuesta nietzscheana ha cambiado completamente. Consiste en decir que, por terribles que sean, hay que tomar esos dolores y esos sufrimientos en un conjunto, investirlos a través de reacciones que los harán entrar en un sistema de acción en el cual la acción prevalece sobre la reacción misma. Es decir, construcción de un modo de vida, lo cual quiere decir inventar posibilidades de vida. Para Nietzsche, cualquiera sea el sufrimiento, hay siempre chance de inventar una posibilidad de vida. ¿Hasta? Hasta el momento en que todo acaba. De acuerdo, se muere, pero hasta en el último momento se inventarán posibilidades de vida. Esta será la respuesta de Nietzsche, que ya no tiene nada que ver ni con Apolo ni con Dionisio, sino con Zaratustra.

Creo entonces que respondo a tu pregunta de una manera muy, muy decepcionante. Pero es porque creo que para aquellos de entre ustedes que leen a Nietzsche, es importante leer *El origen de la tragedia*, pero al mismo tiempo no olvidar, cada vez que se hable del sufrimiento, que son textos pre-nietzscheanos, que es el único libro de Nietzsche que no es representativo de su pensamiento tal como va a devenir. Como dice él mismo en *Ecce Homo*: "¡Qué schopenhaueriano es ese libro! E incluso tiene todavía un perfume hegeliano"[10]. Tratándose de Nietzsche, está todo dicho, ¿no? Tiene todavía un perfume hegeliano y es un libro schopenhaueriano, no es todavía un libro nietzscheano. Eso no quita que sin haber leído *El origen de la tragedia* no se puede comprender a Nietzsche, aunque más no fuera para evaluar el problema.

Lo que quisiera saber es si esto queda absolutamente claro. Lo que hace falta que comprendan es: en primer lugar, por qué hay una nueva relación de fuerzas en los griegos; en segundo lugar, por qué deriva

[10] Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2001, p. 76.

de allí un plegamiento, un doblez de la fuerza sobre sí misma; y en tercer lugar, que si no hubiera habido esa nueva relación de fuerzas en los griegos, no habría podido producirse el pliegue de la fuerza sobre sí misma.

Intervención: ¿Pero cómo se opera este repliegue sobre sí mismo? ¿No quedamos aquí al nivel de lo virtual? ¿No hace falta que haya un pasaje por la actualización de la fuerza?

Deleuze: ¡Sí! Excelente, pregunta formidable. En fin, formidable para mí, puesto que eso es lo que me queda por hacer. Completamente de acuerdo, sino serían solo palabras. Permítanme entonces decir, antes de que nos detengamos, que plegar la fuerza sobre sí misma está bien, pero sigue siendo abstracto. Puede que resulte menos abstracto. La fuerza es como un río, o más bien se divide en afluentes. Nunca se pliega una vez. Y me parece que si leen *El uso de los placeres*, se darán cuenta –aunque Foucault no emplea ahí la palabra "pliegue"– de que hay cuatro plegamientos. Todo sucede como si la subjetivación como producción de una subjetividad se operara con cuatro plegamientos. Es muy divertido, allí se vuelve concreto. Estaríamos hechos de cuatro pliegues. O más bien, estamos rodeados de cuatro pliegues, vivimos en cuatro pliegues que nos hacemos y rehacemos en nuestro lecho.

Encontrarán esos cuatro pliegues, por un lado, en *El uso de los placeres*, páginas 32-39. Por otro, resumidos, en el libro de Dreyfus y Rabinow, páginas 333-334[11]. Solo que son textos difíciles. Y quisiera entonces –ya que vamos a avanzar, a pesar de todo– casi endurecerlos. Quiero decir, sistematizarlos. Foucault no los sistematiza, y seguramente tiene razón. Pero nosotros, que solo hacemos comentario, podemos sistematizarlos.

Hay un primer pliegue. Una vez más, se trata de que la fuerza se pliega sobre sí misma. Ahora bien, al plegarse sobre sí misma, rodea

[11] Cf. Michel Foucault, *El uso de los placeres*, op. cit., p. 35 y sig. Cf. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., pp. 271-273.

una parte de nosotros mismos, una parte material de nosotros mismos. Es muy simple. Están atravesados por fuerzas, la fuerza los atraviesa. Cuando la fuerza se pliega, rodea una parte de ustedes.

Ahora bien, no hay ninguna razón para pensar que esto será siempre de la misma manera, no hay ninguna razón para pensar que los pliegues son constantes. ¿Estoy yo plegado como un griego? [*risas*]. Es una pregunta fundamental. ¿Hay una única subjetivación o los griegos inventaron simplemente una subjetivación que luego podría adquirir todo tipo de figuras? No sabemos, solo podemos responder por los griegos. Nos reservamos cuidadosamente este problema de otro modo de subjetivación. De allí que la pregunta de *El uso de los placeres*, libro sobre los griegos, vaya a volvernos como una especie de cachetada bajo la forma más actual: y ahora, ¿cómo nos plegamos? ¿Cuáles son tus pliegues propios? ¿En qué te pliegas? Es decir, ¿cómo te produces como sujeto? Puedo decir cómo te produces como sujeto o cómo te pliegas. Es lo mismo, es una manera de decir: "eso funciona" y "si uno no se pliega bien, no funciona".

Digo entonces que hay un primer pliegue, aquel que rodea una parte material determinable de nosotros mismos. ¿Cuál es en el caso de los griegos? El cuerpo y sus placeres. ¿Por qué es el cuerpo y sus placeres? Gobernarse a sí mismo es ante todo gobernar el propio cuerpo. Por tanto, la parte material de mí que se encuentra rodeada en el pliegue, que se encuentra plegada en el pliegue, es el cuerpo y sus placeres. Y los griegos han pensado en esos términos: el cuerpo y sus placeres, lo que llaman los *aphrodisia*. ¿Por qué le llaman *aphrodisia*? Desconfiemos, todavía no sabemos. No está claro, lo dejamos a un lado. El cuerpo y sus placeres no son solamente placeres afrodisíacos, pueden ser también placeres alimentarios. Los griegos se ocupaban mucho de su alimentación. No se pasaban el tiempo mirando el ser, ¿eh? [*risas*], comían una enormidad.

Digo muy rápidamente: ¿creen ustedes que un cristiano dirá eso, que la parte de ellos mismos rodeada por el pliegue es el cuerpo y sus placeres? No, no es para nada cristiano. Solo un griego puede decir "el cuerpo y sus placeres". De modo que esto le daría la razón a Foucault: ¿no hay al menos algo para retomar de los griegos, una cultura del cuerpo y de sus

placeres? Muchos, muchos han redescubierto el cuerpo y sus placeres. Tal vez no a la manera griega, o quizá también a la manera griega. ¿Por qué los movimientos homosexuales han reivindicado a menudo tanto el cuerpo y sus placeres? ¿Por diferencia con qué? ¿Qué dice un cristiano? Me adelanto mucho: un cristiano habla –y es incluso lo que inventa– de la carne. La carne, eso es una invención cristiana. La carne y sus deseos. El cuerpo es lugar de placer, la carne es lugar de deseo.

Y la carne tiene toda una historia, ¿no? Pero hoy en día, es muy curioso, se pretende redescubrirla. ¿Adivinen dónde? ¡Es una maravilla! ¡En la fenomenología! Husserl tiene un gran texto sobre la carne, y Heidegger retoma el tema de la carne. Eso me gusta mucho, porque siempre sospeché que Husserl era profundamente tomista. No sorprende.

¿Es una casualidad entonces que el libro no publicado de Foucault se llame *Las confesiones de la carne*? Ya nos lo anuncia ahí: tras el cuerpo y sus placeres de los griegos, está la carne y los deseos del cristiano. Es una parte material rodeada por el pliegue, pero es otra forma de pliegue.

Primer pliegue, entonces: aquel que rodea una parte material de mí mismo.

Segundo pliegue –los asimilo a pliegues, pero son también cuatro aspectos del mismo pliegue–: la regla según la cual se hace el pliegue, la regla del plegado. Verán que no es exactamente así, lo aclaro. Leerán el texto y verán que no es exactamente así. Entonces no me tratarán de mentiroso porque los advertí. Pero verán que es *casi* así [*risas*]. Y verán que si no es completamente como lo presento, es porque me resulta más cómodo volverlo más duro y más sistemático. Entonces, en cuanto a este segundo pliegue, ¿es la regla del pliegue, por ejemplo, la ley divina revelada en un texto? ¿Es una ley natural que es en cada caso la misma para todo ser viviente? ¿Es una ley racional? ¿Es un principio estético de existencia? Diría que la regla del pliegue puede ser la ley divina, la ley natural, etc. En los griegos, la regla del pliegue es el *logos*. Y en efecto, según las etimologías fantásticas de Heidegger, el *logos* es la reunión, la recolección, es la regla de la recolección.

Tercer pliegue: es la relación en la cual, siendo ya un sujeto en vías de constitución, estoy con la verdad. Relación de lo verdadero conmigo,

y relación de mí con la verdad, con lo verdadero. Ya no se trata de qué es la verdad. Entonces aquí también, misma pregunta: ¿se puede pensar que nosotros tenemos con la verdad la misma relación que los griegos? Evidentemente no.

Cuarta forma de pliegue, cuarto pliegue: ¿qué esperamos para el sujeto? Pues recuerdan la bella fórmula de Blanchot: cuando el afuera se pliega, lo que se constituye es una *interioridad de espera*[12]. La subjetividad está plegada y espera. Rodeado de mis pliegues, yo espero. ¿Pero qué espero? Y aquí también planteo mi regla de variación: ¿es lo mismo esperar ser digno de recuerdo, esperar la inmortalidad, esperar una muerte feliz, esperar la libertad? Imaginen todo lo que quieran. ¿Qué espero? Es el cuarto pliegue, la subjetividad como interioridad de espera.

Ven entonces el hormigueo de las preguntas. ¿Cuál es nuestra relación con la verdad? ¿Qué es nuestra subjetividad de espera? ¿Qué es nuestra interioridad de espera? Y tú, ¿qué es lo que esperas? Leyendo la literatura griega puedo señalar, siguiendo incluso grandes variaciones entre los griegos, los cuatro pliegues. Pero debo preguntar casi en cada período cómo varían los pliegues, cuáles son los nuevos pliegues. ¿Cuáles son tus pliegues? ¿Vives como rodeándote de pliegues? De allí la elección. Recuerdan el texto que les leí la última vez, la comparación que hacía Foucault entre Raymond Roussel y Michel Leiris. Uno más prudente, se rodea de pliegues en el interior de los cuales va a encontrar la absoluta memoria. El otro, en una imprudencia fundamental, deshace los pliegues para entrar en el vacío irrespirable y encontrar allí la muerte. Puede ser que estemos perpetuamente en una actividad de la que no sabemos si consiste en rodearse con pliegues o en deshacer pliegues. No sabemos bien. O puede ser que uno deshaga un pliegue por aquí y se rodee por allá. Es una cuestión muy múltiple la manera en que cada uno de nosotros existe, la de los modos de existencia. Resumido groseramente –pero es resumido– decimos que tenemos *grosso modo* cuatro pliegues. Ya es mucho cuatro pliegues. ¿Deshacemos unos cuando nos rodeamos en

12 Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, op. cit., p. 252.

otros, o nos rodeamos con todos? ¿Hay peligros de regresión cuando uno está bien rodeado, con todas esas vendas alrededor? ¿Qué habría que hacer? ¿Deshacer las vendas? A veces lo uno, a veces lo otro. Pero esto es plegar o desplegar.

Pero no hemos terminado, porque sigue siendo demasiado abstracto. Solo hemos avanzado algo diciendo que cuando la fuerza se pliega sobre sí misma, nos rodeamos mal que bien –insisto, sopeso mis palabras–, nos rodeamos mal que bien de cuatro pliegues que a veces se despliegan, otras se repliegan.

Bueno, descansen. Miren bien sus relojes, se los suplico: quince minutos.

Al menos podemos entonces responder cuáles son las dos novedades fundamentales que aparecen en *El uso de los placeres*. El descubrimiento de la relación con uno mismo como eje independiente del poder y del saber. Independiente en tanto que deriva de las relaciones de poder pero adquiere su autonomía. Vamos a ver en qué nos mete esto, pero en cualquier caso es un eje autónomo. Ya no hay que decir que la filosofía de Foucault se construía sobre dos ejes, saber y poder, sino sobre tres ejes: saber, poder y subjetivación. Segundo punto: resulta que este eje es tan original que se evalúa sobre una larga duración, desde los griegos hasta nosotros. Es la historia de la subjetivación desde los griegos hasta nosotros, con las preguntas que acabo de plantear: ¿es posible concebir una variación de los pliegues?

Pero esto no quita que nos encontremos ante un problema relativamente urgente. Es aquel sobre el cual intenta explicarse Foucault en toda la introducción de *El uso de los placeres*: ¿qué hay de la sexualidad en todo esto? Porque *El uso de los placeres* se presenta como una prosecución de *La historia de la sexualidad*, es decir como el segundo tomo. ¿Pero qué relación tienen la relación con uno mismo, el pliegue de la fuerza, y todo eso, con la sexualidad?

Y entonces Foucault nos cuenta una historia en una entrevista. Recuerdan ustedes en qué sentido *La voluntad de saber* lo pone en una especie de impasse, o al menos en lo que él considera que es un impasse. Está tomado en el impasse de las relaciones de poder. ¿Cómo

salir o cómo franquear la línea? Ahora ha encontrado cómo salir: por la derivada, por la relación con uno mismo, por la subjetivación. Todavía no hemos comprendido bien en qué la respuesta era concreta, qué quería decir políticamente, pero vemos la respuesta que se esboza. En cambio, no vemos para nada dónde nos encontramos en cuanto a la sexualidad.

Y digo que en una entrevista Foucault dice que después de *La voluntad de saber* –y la crisis que le sucedió, que intentamos analizar–, hizo un libro que continuaba *La historia de la sexualidad*, donde la cuestión era la sexualidad, y después renunció a él[13]. Tenemos derecho a suponer, según nuestra hipótesis, que si renunció, es porque el impasse de las relaciones de poder se le hacía cada vez más insoportable. Entonces dice que la relación con uno mismo se volvió para él una noción central, y que hizo un libro sobre la relación con uno mismo. Pero que ya no había ninguna relación con la sexualidad. Y que le hizo falta una tercera versión para establecer una suerte de proporción, de equilibrio, entre la relación con uno mismo y la sexualidad[14]. Esta tercera versión es de lo que disponemos.

Y en efecto, entonces, hoy nos queda por decir cuál es ese vínculo entre la relación con uno mismo y la sexualidad, la subjetivación y la sexualidad. Cuando alguien me planteó antes una pregunta, y yo dije que anunciaba lo que me queda por hacer, creo que me decía algo muy justo. Así como las relaciones de fuerzas, como las relaciones de poder, permanecerían virtuales o al menos evanescentes si no se actualizaran en las formas del saber, hace falta que la relación con uno mismo, con sus pliegues, se actualice. Permanecería perfectamente abstracta si no se actualizara. ¿Pero en qué? La respuesta inmediata es: en la sexualidad.

¿Pero por qué en la sexualidad? Hay que decir que en el pensamiento de Foucault –me parece a mí– no es tanto por una necesidad lógica, es mucho más por un bello encuentro. Y por eso tuvo tantos problemas. Es que la sexualidad tiene un carácter muy curioso, al menos tal como los griegos la aprehenden: actualiza los dos aspectos de la fuerza

[13] Cf. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 262.

[14] *Idem.*

cualificándolos según dos personajes diferentes. Eso es lo interesante en la sexualidad griega. ¿O hay que decir en la sexualidad en general? No es seguro. Pero en fin, en la sexualidad griega es muy claro: cada vez que hablan de la sexualidad, se trata del hombre en tanto fuerza que afecta y de la mujer en tanto fuerza afectada.

Me dirán ustedes que es una banalidad. No es seguro, no es seguro. Foucault explicará que no solamente en el psicoanálisis ya no se piensa así la sexualidad, sino que ya en el cristianismo no se piensa así. En el cristianismo aparece claramente lo que Foucault llama una estructura bisexual, una estructura bisexual del ser encarnado. Lo cual es muy diferente de una diferenciación en dos personajes, uno de los cuales actualiza la fuerza afectada, mientras que el otro actualiza la fuerza afectante. Puede ser entonces que pertenezca a la literatura griega –quizá no solamente a la literatura griega, sino también a la vida griega– esta idea de una mujer como fuerza afectada, de la hembra como fuerza afectada, el macho como fuerza afectante. Quizás esto explique muchas cosas.

Volvamos a la relación con uno mismo, a esa subjetivación derivada. A primera vista, no tiene razón para encarnarse en la sexualidad antes que en otra parte. La relación con uno mismo consiste en gobernarse uno mismo, es decir en afectarse uno mismo. ¿Por qué no se haría al nivel de otros ejercicios, y de todos los ejercicios, de la sexualidad pero también de otros?

Y en el primer comentario en el que aparece la noción de relación con uno mismo o de *enkrateia* en los griegos, Foucault no la pone en relación directa ni privilegiada con la sexualidad, sino que la pone en relación con la alimentación. Hará falta un lento desenganche –y Foucault emplea nuevamente la palabra, ven que está bien fundada porque aparece todo el tiempo– de la sexualidad respecto del modelo alimentario para que la relación con uno mismo se encarne, se actualice de manera privilegiada en la sexualidad.

Si resumo, ven que la relación con uno mismo, es decir la operación por la cual me gobierno a mí mismo, debe actualizarse. Pero a primera vista no hay razón para que se actualice de forma privilegiada en la sexualidad, puede actualizarse en la alimentación. Pero poco a poco

–aquí también es una lenta derivada– la sexualidad va a desengancharse del modelo alimentario y va a convertirse en la materia privilegiada de actualización para la relación con uno mismo, en la medida en que la relación sexual pone en presencia una mujer como fuerza afectada y un hombre como fuerza afectante. Si están demasiado apurados, me preguntarán: ¿y la pederastia en los griegos?, ¿y la homosexualidad en los griegos? No estén tan apurados. Pues allí reside el fundamento que explica que la relación con uno mismo, el buen gobierno de uno mismo, va a actualizarse en la sexualidad. El "gobernarse a sí mismo" como un elemento regulador del "gobernar a los otros" va a actualizarse directamente en la sexualidad.

Y esta vez bajo tres formas, o bajo tres relaciones. De modo que esto se complica, no hay que confundir –y no lo harán en vuestra lectura de *El uso de los placeres*– los cuatro tipos de pliegue que vimos anteriormente con las tres relaciones bajo las cuales el gobierno de sí, la relación con uno mismo, se efectúa en la sexualidad.

La primera relación es una relación simple, tiene por fórmula: gobernarse a sí mismo para gobernar su cuerpo y sus placeres, los *aphrodisia.* Es lo que Foucault llama la dietética de los placeres, capítulo 2 en *El uso de los placeres.*

La segunda es una relación compuesta: gobernarse a sí mismo para gobernar bien a la mujer, a la esposa, es decir para volverla receptiva, puesto que ella es la fuerza receptiva y tiene a cargo la casa. Ya no es la dietética de los placeres, es lo que Foucault llama la economía de la casa. Y en los griegos "economía" significa esa gestión de la casa. Ya no es la relación simple, es la relación compuesta, la relación hombre-mujer.

Y luego la tercera, no debe sorprendernos, es una relación desdoblada. Y es la más extraña y la más insólita en los griegos. Esta vez es gobernarse a uno mismo no para gobernar bien a los muchachos, sino para llevar a los muchachos a que aprendan a gobernarse a sí mismos, puesto que son futuros hombres libres. Gobernarse a uno mismo en su relación con los muchachos, para llevar a los muchachos a gobernarse a sí mismos. Es una relación desdoblada, es lo que Foucault llama, para no dejarnos olvidar que es un poco kantiano, la antinomia del muchacho.

Página 243: *De allí lo que se podría llamar la antinomia del muchacho. Por un lado, el joven es reconocido como objeto de placer –e incluso como el único objeto honorable y legítimo entre las parejas masculinas del hombre; jamás se le reprochará a quien sea que ame a un muchacho, que lo ansíe y lo goce, mientras se respeten las leyes y las conveniencias. Pero por otro lado, el muchacho, puesto que su juventud lo llevará a ser hombre, no puede aceptar reconocerse como objeto en esta relación que siempre se piensa en forma de dominación. No puede ni debe identificarse con este papel. No podrá ser de buena gana, ante sí mismo y para sí mismo, este objeto de placer, aunque el hombre quiera escogerlo con toda naturalidad como objeto de placer. En resumen, experimentar voluptuosidad, ser sujeto de placer con un muchacho no representa un problema para los griegos; en cambio, ser objeto de placer y reconocerse como tal, constituye para el muchacho una dificultad mayor. La relación que debe establecer consigo mismo para volverse hombre libre, dueño de sí y capaz de triunfar sobre los demás, no podría coincidir con una forma de relación en la que sería objeto de placer para otro*[15].

Comprenden que la relación desdoblada consiste exactamente en esto: es preciso, una vez más, que el hombre que ama a un muchacho se gobierne a sí mismo, pero no como en el caso de la esposa, para gobernarla bien, sino para formar al muchacho como hombre libre, es decir para impedir que el muchacho sea gobernado por los otros. De allí los problemas insolubles cada vez que un historiador analiza el estatuto de la pederastia en los griegos, problemas que quizá sorprenden menos a Foucault. Es simple. El gobierno de uno mismo en las relaciones con el muchacho debe entenderse siempre bajo la forma de la regla facultativa. Pero este es sin duda el caso en el que la regla facultativa deviene más apremiante. La regla facultativa bajo la cual un hombre libre se constituye como sujeto será al mismo tiempo aquella bajo la cual va a enseñarle al muchacho a constituirse a su vez como sujeto. De allí que la relación sea desdoblada.

Quisiera terminar aquí donde nos encontramos. Por hoy hice aproximadamente todo lo que deseaba. Puede ser que hayamos ido

[15] Michel Foucault, *El uso de los placeres*, op. cit., pp. 203-204.

demasiado rápido... En fin, no sé. Digo que ahora es muy simple, si es que me conceden que hemos trazado, que hemos realmente descubierto el tercer eje; y que el tercer eje es, como lo esperábamos, el doblamiento, el plegamiento, pero que ahora ha recibido un nombre: ni saber, ni poder, sino subjetivación; si es que me conceden también que ese eje estaba presente desde el comienzo en la obra de Foucault, pero que no aparecía por sí mismo, sino completamente entremezclado con el saber y con el poder, y que había que buscarlo en las operaciones de Roussel, etcétera. Pero esto no quita que tengamos ahora nuestros tres ejes. Se ve bien por qué son autónomos, relativamente autónomos.

Pero sabemos bien –no se trata de una apariencia– que no cesan de mezclarse. Una vez que las relaciones de poder dejaron derivar el arte de sí, la constitución de uno mismo o la subjetivación, que se les escapa puesto que opera bajo una regla facultativa –eso respondería más o menos a lo que Nietzsche llama el aristócrata, es la regla facultativa de la aristocracia–, el poder no ha dejado de intentar reconquistar esta nueva dimensión, este nuevo eje. Y el saber no ha dejado de intentar reinvestirlo. De modo que todo va a ser relanzado, habrá una historia de un nuevo tipo de luchas. ¿Cómo el poder intenta apropiarse los procesos de subjetivación que se le escapan? ¿Cómo el saber intenta investir la subjetivación que se le escapa? ¿Cómo hacer para que el poder literalmente retome, conquiste esa relación con uno mismo? ¿Y cómo hacer para que la relación con uno mismo se convierta en objeto de saber? ¿Cómo evitar que las reglas facultativas sean retomadas en reglas coactivas que van a deformarlas, reglas de poder y códigos de saber?

La subjetivación será retomada en un código de la virtud que será un verdadero saber, o en un código de normalidad que será una verdadera ciencia. Los procedimientos de subjetivación serán retomados por las instancias de poder. Y a partir de los griegos comienza la historia moderna. En otros términos, la conversión de las reglas facultativas en reglas coactivas. La regla facultativa de la aristocracia será reconvertida en regla coactiva que pesa sobre nosotros, pobres esclavos. Y de dos maneras célebres. El poder no parará de controlar la subjetividad más interior de un individuo, de sus sujetos. Este era ya el sentido de un poder que Foucault definía como el poder de iglesia, el poder

pastoral. El poder pastoral, el pastor como hombre de poder, hurga en la subjetividad más íntima y reintroduce la relación con uno mismo en las relaciones de poder, somete la subjetividad a las relaciones de poder. Y ese poder de iglesia, poder pastoral, será retomado por el poder de Estado en los siglos XVIII y XIX. Y Foucault puede unir allí los análisis de *Vigilar y castigar*: ¿cómo el Estado disciplinario toma la subjetividad más interior en las relaciones de poder? Y al mismo tiempo se constituirán ciencias, ciencia moral, ciencia del hombre. Saberes de nuevo tipo donde la subjetividad entrará bajo un control y una dependencia que invocarán la ciencia.

Ven que la historia es variada, ya que en cada época esto sucede de manera diferente. ¿Hay que decir entonces que sí, que hubo una vez subjetivación bajo reglas frágiles y facultativas, las de la aristocracia griega, y que después el poder pastoral y el poder de Estado, por un lado, y el conocimiento, el conocimiento de uno mismo, la ciencia moral, etc., por otro, que el poder y el conocimiento han recuperado después ese nuevo dominio de la subjetivación? ¿O bien hay que decir que seguramente cuando los griegos encontraron la subjetivación bajo reglas facultativas, ellos mismos y muy rápidamente se apropiaron de ella, que no esperaron a la iglesia, y que luego los pastores, el poder pastoral, el poder del sacerdote la convirtieron en su materia privilegiada, y luego lo hizo el conocimiento, pero que la relación con uno mismo, el movimiento de subjetivación tomaba en ese momento nuevas formas? ¿No iban a formarse nuevos tipos de subjetivación, muy diferentes de la subjetivación griega y capaces de oponerse a las nuevas formas de poder y a las nuevas formas de saber, las cuales finalmente solo habían reconquistado la antigua subjetivación? ¿No iban a renacer continuamente de sus cenizas nuevas subjetivaciones, de modo que los brazos del Estado, los brazos del sacerdote, los brazos del conocimiento, siempre llegaran a cerrarse solamente sobre la última subjetividad, la más reciente, mientras que otra subjetivación ya estaba siempre en formación? De allí la importancia de la cuestión de los nuevos pliegues que se dibujaban. Y es de esos nuevos pliegues que iban a nacer las resistencias al poder, sea a los antiguos poderes, sea a los poderes nuevos, y las resistencias a los nuevos saberes.

De modo que me parece que la siguiente pregunta recobra toda su función: ¿cuáles son nuestros pliegues, qué los amenaza? Dependemos de dos cosas, o más bien estamos amenazados por dos cosas. Que nuestra subjetividad pase bajo el control y la dependencia de un poder, sea el poder de los sacerdotes, el poder de la iglesia, el poder del Estado. Pues el poder no ha dejado de pretender apropiarse realmente de la subjetivación.

He leído una proposición, pero insensata, que me pareció insensata. Quita las ganas de escribir... No hablo por mí. Una proposición de un profesor célebre en medicina que trabaja sobre la sangre, y que hizo un gran libro sobre la sangre, y que dice: "Se nos había prometido una medicina de masas, pero no es cierto, la medicina nunca se hizo más individuante". Hay allí algo triste, puesto que como la medicina se hace cada vez más finamente individuante, él saca la conclusión de que eso es la prueba de que la medicina es liberal e independiente del poder. Digo entonces que es triste, es triste para Foucault. Foucault pasó años, páginas a mi parecer geniales, mostrando que el poder de Estado desde el siglo XVIII se hacía individuante. No dudo entonces de que la medicina sea individuante, eso es incluso lo que define el poder de la medicina. No corre el riesgo de ser una medicina de masas, es una medicina que irá cada vez más en la dirección de una individuación perfecta. Pero sacar la conclusión de que eso es la prueba de que es independiente del poder, es para desesperarse. Uno se dice que realmente ya no vale la pena decir nada, puesto que de todas formas no servirá nunca para nada, y las personas continuarán diciendo que dado que es individuante, es independiente del poder. Una vez más, desde el siglo XVIII el poder de Estado se ha hecho individuante. Un prisionero está perfectamente individuado, incluso se lo mete en prisión en tanto que supremamente individuado. El poder es individuante. ¡Es evidente!

En resumen, la lucha no ha terminado. Una vez más, y termino con esto: cuanto más el poder y el conocimiento, el poder y el saber, se apropian de esta subjetivación que deriva de ellos, pero que es independiente, más se forman incansablemente nuevos modos de subjetivación, casi sin que se sepa, a medias de manera inconsciente.

Es evidente, por ejemplo, que mayo del 68 ha sido, de cierta manera, una relación con el poder, una relación con el saber y una relación fundamental con la subjetivación, que ha lanzado modos de subjetivación. Ahora bien, es como todo, los modos de subjetivación son como las formas de poder y las relaciones de poder: los hay grotescos, los hay terroríficos, los hay sublimes, los hay bellos, etc. Pero lo que es interesante es ver cómo alrededor de los grandes cortes históricos, hay modos de subjetivación que se forman, que se dibujan.

Estén seguros, entonces, de que al igual que cuando escribía *Vigilar y castigar* Foucault tenía en la cabeza el problema de los castigos hoy en día, cuando escribe *El uso de los placeres,* cuando hace este pseudo-retorno a los griegos, lo que tiene en la cabeza como siempre es: ¿qué modo de subjetivación podemos esperar hoy y ahora? Bien, hasta la próxima.

Clase 4
El poder y los nuevos modos de subjetivación. Conversación con Félix Guattari.

13 de mayo de 1986

He aquí el programa que quisiera sostener. Hoy quisiera que la sesión esté consagrada a esta concepción de la subjetivación según Foucault, es decir a la naturaleza de lo que hemos caracterizado como tercer eje. Y por eso tenía mucha necesidad de que Félix Guattari quisiera venir, y de poder preguntarle cosas al respecto, puesto que estamos en un punto –este tema de la subjetivación– en que el pensamiento de Foucault –van a comprender por qué– se inserta en todo tipo de corrientes que han participado de las causalidades múltiples de mayo del 68, pero que muy lejos de ser ahogadas después, han tomado, creo yo, incluso bajo formas a veces latentes, desarrollos extremadamente importantes. De allí la presencia de Guattari, a quien quisiera poder plantearle preguntas en función de sus propias concepciones, de sus diferencias con Foucault, de sus semejanzas. Si es posible, entonces, hoy terminaría la subjetivación.

El 20 de mayo –hago un programa lo más estricto posible– continuaré por mi cuenta, y espero extraer conclusiones sobre todo este conjunto, sobre los tres ejes y sobre la unidad de la obra de Foucault.

El 27 de mayo quisiera que, gracias a uno de ustedes, la sesión transcurra bajo la forma de una comparación de Foucault con grandes autores modernos, escritores literarios, pero también autores de otra naturaleza. Y cuando digo "gracias a uno de ustedes", quiero decir que uno de ustedes propone hacernos escuchar algunos fragmentos de *Pliegue por pliegue*[1], la obra de Boulez. Veríamos si hay algo para decir en torno a eso, a qué es ese título. Y una vez dicho que Boulez tuvo relaciones precisas, relaciones musicales con Michaux, veríamos qué relación hay entre *Pliegue por pliegue* y *La vida en los pliegues*[2], muy bello texto de Michaux. En fin, veríamos toda esta historia del pliegue. Teniendo en cuenta también –y me adelanto en el programa– una observación muy interesante que me hicieron: ¿es un movimiento necesario, inevitable, esa relación que estamos viendo entre el afuera y el pliegue constitutivo de una subjetividad, esa línea del afuera que se pliega para constituir una interioridad muy especial? ¿No se podrían concebir otros movimientos? ¿No hay algo sofocante en todo eso?, pregunta uno de ustedes. Y me sentiría de acuerdo, ciertamente sí, hay algo un poco sofocante... ¿Otros trazados de líneas serían menos sofocantes?

Hoy comienzo entonces por recapitular, para que se entienda bien dónde estamos, antes de plantear las preguntas que quisiera plantear.

Hemos visto cómo en el pensamiento de Foucault se esbozaba un tercer eje, es decir más allá de las relaciones de poder y de las formas de saber, o si prefieren, más allá de las reglas coactivas del poder y de los códigos constituidos de saber. ¿Y qué es? Más allá de las relaciones de poder y de las formas de saber, se trataba de la relación con el afuera, noción que nos parecía muy atractiva y misteriosa, de la que ya Blanchot decía que era al mismo tiempo la no relación absoluta o lo absoluto de la relación. Y la pregunta era: ¿cómo hacer para que esta línea del afuera, que Foucault retoma a partir de Blanchot, para que esta idea de una línea del afuera más allá del polo del saber y del

[1] Pierre Boulez, *Pli selon pli "portrait de Mallarmé pour soprano et orchestre"*, 1957-1962.

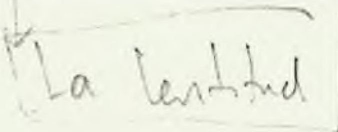
[2] Henri Michaux, *La vie dans les plis*, 1949.

poder, no sea simplemente la muerte, el vacío o lo irrespirable? ¿Cómo ese afuera absoluto no sería la muerte del "se muere" en Blanchot, el vacío o lo irrespirable?

Y la respuesta que se nos sugería –pero es tal vez la respuesta sofocante, no sé, todavía no se sabe– era la necesidad de que la línea se pliegue. Parecía que plegarse era la única manera en que podía despegarse del vacío y de la muerte, que al plegarse constituye una región relativamente al abrigo, que nos permitiría vivir, y vivir sin duda de una manera... ¿se podría decir de una manera auténtica? ¿Sería una palabra que Foucault aceptaría? Vamos a ver, todo eso lo dejamos. Al plegarse, la línea del afuera sería entonces, como dice Michaux, como el ojo del ciclón. Una calma, una calma... En *Mercier y Camier*[3], novela de Beckett, uno le pregunta al otro [*entre risas*]: "Y bien, ¿cómo te va". Y el otro responde: "Estoy exultante, pero no mucho". Y el otro dice: "Yo estoy bien, pero menos bien que antes de haber bajado la escalera". Y finalmente, el primero prosigue: "Soy como un corcho sobre el mar embravecido". Como un corcho sobre el mar embravecido. En el estilo Foucault, constituir un interior del exterior, ser en el interior del exterior, ser el pasajero por excelencia. El pasajero por excelencia es aquel que se sitúa en el interior del exterior. Eso es el pliegue de la línea del afuera.

Michaux tendrá fórmulas admirables cuando explique por qué ha renunciado, cómo ha renunciado a la droga. Dice que el verdadero problema es cómo constituir un ser lento con velocidades infinitamente rápidas que nos atraviesan. Se podría decir que ese es el problema de la subjetivación. Ya no se trata de cabalgar los electrones. ¿Cómo cabalgar los electrones? Es preciso que con velocidades infinitas se llegue a constituir el ser lento que somos o que debemos ser. Plegar el afuera, plegar la línea del afuera, eso será según Foucault la subjetivación. Es decir, constituir un interior del exterior, constituirse como el pasajero por excelencia, meterse en el interior de lo exterior. Ven que no se trata en absoluto de una interioridad que nos sería propia.

[3] Samuel Beckett, *Mercier and Camier*, 1946; publicada en 1974. (Ed. castellana: *Mercier y Camier*, Confluencias, Almería, 2013).



Pero hay muchos modos de subjetivación, ya que los pliegues no pasan siempre por el mismo lugar, por la misma parte de nosotros. Y si es cierto que los griegos inventaron el pliegue del afuera, lo interior de lo exterior, hay que decir que aquello que el pliegue aísla en los griegos es *el cuerpo y sus placeres*. Es el primer aspecto del pliegue. Pero es evidente que en el cristianismo no será eso, será otra cosa. ¿Pasa por ahí actualmente el problema de la subjetivación? Sí, hay textos de Foucault que permiten decir que si hay una lección que se puede tomar de los griegos, es quizá que sería preciso volver al cuerpo. Al mismo tiempo, jamás hay retorno, no puede ser un retorno al cuerpo a la manera de los griegos, sino un retorno al cuerpo por diferencia con la carne cristiana. Bien, este es el primer aspecto del pliegue: la parte de nosotros mismos que es rodeada por el pliegue.

Segundo aspecto: la regla según la cual se hace el pliegue. ¿Es una regla llamada natural, es una regla llamada divina, es una regla llamada moral, es una regla estética? Todo tipo de problemas allí también.

Tercer pliegue, o tercer aspecto del pliegue: ¿cuál es la relación de lo verdadero conmigo y de mí con lo verdadero? Lo cual no es lo mismo que: ¿qué es la verdad? Lo que el pliegue determina es una relación de lo verdadero con el sujeto, una subjetivación de lo verdadero. Aquí también, sienten que una subjetivación de lo verdadero no se hace en absoluto de la misma manera en Platón, en Descartes, en Kant.

Y finalmente, ¿qué tiene derecho a esperar la vida en los pliegues? Como decía Blanchot, *interioridad de espera*. El cuarto pliegue es el que determina lo que esperamos, lo que nosotros sujeto, o más bien lo que nosotros subjetividad, tenemos derecho a esperar. A veces será la inmortalidad, a veces será la memoria, volverse memorable, a veces será la salvación, a veces será la belleza, a veces la libertad, etc.

Este es el primer punto. No hay que olvidar esos cuatro pliegues. Diría que para Foucault, la pregunta por la subjetivación –e incluso en la misma época hay muchos modos de subjetivación que convergen–, la pregunta ¿qué eres como sujeto? quiere decir extrañamente: ¿de qué pliegues te rodeas?, ¿cuáles son tus pliegues?, ¿de qué manera te pliegas?

Segunda observación. ¿Cómo concibe concretamente Foucault ese pliegue de la línea del afuera? ¿Y por qué nos dice que los griegos son

los primeros? Lo vimos, recapitulo la respuesta que da. Una vez dicho que en Foucault el sujeto nunca es primero, el sujeto es siempre una derivada, es el producto de una operación, la operación por la cual la línea del afuera se pliega –y esto también marca una gran diferencia entre su pensamiento y ciertos pensamientos que, por pura apariencia, podrían parecer próximos. ¿Por qué nos dice que los griegos son los primeros? Porque son los que podían, es decir los que estaban en condiciones de plegar la relación de fuerza sobre sí misma, de plegar su fuerza sobre sí. La relación de fuerzas es la relación de una fuerza con otra fuerza, es la relación de una fuerza con una fuerza que afecta o que la afecta. Pero los griegos tienen una particularidad. ¿Cuál es su diagrama de poder, la relación de poder o la relación de fuerza? Los griegos inventaron la relación de fuerzas como rivalidad entre agentes libres. En todas las instituciones, al nivel político, judicial, al nivel militar, al nivel amoroso, inventaron esta forma extraordinaria de relación de fuerzas o de poder: rivalidad entre agentes libres. Y porque inventaron esta nueva relación de fuerzas, es que son capaces de plegar la fuerza sobre sí misma. ¿Por qué?

En virtud de la idea siguiente: que si es un hombre libre el que gobierna a hombres libres, hace falta que ese hombre sea capaz de gobernarse a sí mismo. Lo cual no quiere decir que gobernarse a sí mismo sea primero respecto de gobernar al otro. Al contrario, gobernarse a sí mismo deriva de gobernar al otro. Cuando estamos en la situación en la que el hombre libre gobierna al hombre libre, el principio regulador de tal gobierno es necesariamente gobernarse a sí mismo. Bajo la siguiente forma: para que un hombre libre gobierne a otros hombres libres, hace falta que el hombre libre que gobierne a los otros sea capaz de gobernarse a sí mismo.

Gobernarse a sí mismo es entonces el pliegue de la fuerza sobre sí misma, que deriva de la relación de fuerzas específicamente griega: rivalidad de los hombres libres. De la relación de fuerzas específicamente griega –rivalidad de los hombres libres– va a derivar la subjetivación griega: ser capaz de gobernarse a sí mismo. Es decir que la fuerza se pliega sobre sí misma. No hay una fuerza que afecta otras fuerzas o que es afectada por otras fuerzas. O sí hay, pero lo que existe

como principio regulador es que la fuerza se afecta a sí misma, afecto de sí por sí, que es precisamente la subjetivación. La subjetivación es afecto de sí por sí. O si prefieren, el proceso, el movimiento, la operación por la cual la fuerza se pliega sobre sí misma para devenir principio regulador de la relación de fuerzas: solo podrá gobernar a los otros aquel que sepa gobernarse a sí mismo.

Decíamos que este autogobierno de sí mismo, evidentemente de una naturaleza distinta que el gobierno de los otros, no es una regla coactiva, como en una relación de poder, sino una regla facultativa. Gobernarse a sí mismo es la regla facultativa del hombre libre en tanto que tiene por condición el pliegue, el pliegue de la fuerza, la operación por la cual la fuerza se pliega sobre sí misma y desde entonces se afecta a sí misma.

Puedo decir entonces que la relación con uno mismo es realmente el tercer eje. Ven que avanzamos mucho en el análisis del tercer eje en Foucault. Pues al principio partíamos de que el tercer eje es la relación con el afuera, es la línea del afuera. Pero ahora vemos que aunque ese es efectivamente el punto de partida, todo el movimiento del tercer eje es el movimiento por el cual la línea del afuera se pliega y constituye por eso mismo una interioridad de espera o de excepción, a saber la subjetividad del hombre libre bajo la condición del pliegue. Y es el dominio de las reglas facultativas, que volvimos a encontrar pues ya las habíamos encontrado al nivel de los enunciados y de la teoría de los enunciados en Foucault. Desde entonces, puedo decir que la relación con uno mismo *deriva* de la relación de poder, de la relación de fuerzas, la supone; pero deriva literalmente, es decir se vuelve cada vez más autónoma, cada vez más independiente bajo la regla facultativa, es decir bajo la condición del pliegue. Y entonces, con más razón, es independiente del saber bajo todas sus formas, tanto de la conciencia como del conocimiento. Foucault lo determinará así: bajo la regla facultativa, la subjetividad griega se organiza como existencia estética.

Ahora bien, esto es muy importante porque a este nivel se encuentran muchos pensamientos de los que a veces parece estar cerca. ¿Está cerca? ¿Está lejos? Los que conocen un poco ya deben presentir que la manera en la que se convoca el problema del arte parece a primera

vista muy cercana a la Escuela de Frankfurt, a Adorno, a Ernst Bloch. Y luego, en entrevistas muy cercanas a su muerte, Foucault se encuentra incluso, aunque es raro, con Sartre. Veremos esto pero muy rápido, porque sino se haría demasiado largo.

Leo muy rápidamente, está en Rabinow y Dreyfus, página 331: *Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte tan solo tiene relación con los objetos y no con los individuos o la vida, y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de ciertos expertos que son los artistas. ¿Pero no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, pero no nuestra propia vida?*[4]

Es un texto muy rápido, pero muy complicado, muy ambiguo también. Pues evidentemente es una remisión, es una alusión a la Escuela de Frankfurt. Son ellos los que tropezaron con eso, y veremos por qué: se espera la salvación del arte, no hay otra salvación, no hay más salvación que esperar salvo la del arte. ¿Pero cuál es la potencia del arte? Si se espera la salvación del arte, es preciso que el arte deserte, abandone, desborde su existencia propia de obra de arte, es preciso que desborde la obra de arte misma.

Intervención: ¿Es Kierkegaard?

Deleuze: No, no, no es Kierkegaard. Si metes a Kierkegaard en esto, estamos perdidos. Es el problema de Adorno, es el problema de la Escuela de Frankfurt. Es el doble aspecto del arte. El arte es manifestado o transportado por la obra de arte, pero si debe tener un efecto, hace falta que abandone la obra de arte, que afecte otra cosa distinta a la obra de arte. Es una especie de antinomia del arte. Ahora bien, ¿por qué la Escuela de Frankfurt planteaba este problema? En efecto, para que el arte se realice hace falta que deje de ser la cualidad de la obra de arte, puesto que la obra de arte es la forma del arte en tanto que el

[4] Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 269.

arte no se realiza en ninguna otra parte más que en la obra. Entonces, ¿cómo puede el arte sobrepasar la obra de arte misma?

Ven entonces lo que quiere decir Foucault cuando dice que la subjetivación en los griegos constituía la existencia como estética. Quiere decir que el arte cualificaba la existencia y no simplemente la obra de arte, era entonces la subjetivación. Pero para que el arte se convierta en la operación de subjetivación, es preciso que ya no se conforme con constituir objetos particulares a los que se llamará obras de arte, es preciso que se convierta en el movimiento de la subjetivación en general. Ahora bien, no es este el caso de la obra de arte.

E inmediatamente después continúa: *hacer de la vida o de la existencia, una existencia estética.* Entonces se le pregunta a Foucault: *Pero ese tipo de proyectos es muy común en lugares como Berkeley, donde la gente piensa que todo, desde la manera en que come el desayuno, hasta la manera en la que tiene sexo, hasta la manera en que pasa el día, debería perfeccionarse en sí misma.* Existió a veces también este tema en la droga: hacer de la existencia un arte. Foucault: *Pero me temo que en la mayoría de esos casos, lo que la mayoría piensa es que si hacen lo que hacen, si viven como viven, es porque conocen la verdad sobre el deseo, la vida, la naturaleza, el cuerpo*[5]. Es decir que disponen de un saber. Lo que está diciéndonos es que por más que la operación de la subjetivación derive de las relaciones de poder, se vuelve independiente, se autonomiza, con el problema siguiente: quizá solo pueda autonomizarse si el arte toma un nuevo sentido, que ya no se reduzca a la producción de obras de arte y que se convierta en una verdadera producción de existencia. De igual manera la subjetivación, la producción de existencia, deriva y se vuelve independiente de las formas de saber.

Y retoma el entrevistador con una pregunta clave: *Pero si uno ha de crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento o a leyes universales, ¿en qué difieren su posición y la del existencialismo sartreano?* Decía hace un momento que la primera parte del texto de Foucault roza la Escuela de Frankfurt. Y aquí se le dice: "¡Ah, pero rozas también el existencialismo!". No hay nada malo en ello, por otra parte. Y

5 *Idem.*

la respuesta de Foucault es extraordinariamente confusa: *Hay en Sartre una tensión entre cierta concepción del sujeto y una moral de la autenticidad. Y yo siempre me pregunto si esta moral de la autenticidad no impugna de hecho lo que dice en* La Trascendencia del ego[6] –pero eso no importa. *El tema de la autenticidad remite explícitamente o no a un modo de ser del sujeto definido por su adecuación consigo mismo*[7]. Me parece curioso, no veo a qué hace alusión Foucault. Nos dice, *grosso modo,* que el modo de subjetivación en Sartre implica y supone, sino un proceso de conocimiento, al menos un proceso de conciencia, de conciencia de uno mismo al cual queda completamente subordinado. Mientras que la relación con uno mismo tal como la entiende Foucault debe ser independiente tanto de las formas de saber, incluida la conciencia, como de las relaciones de poder. Deriva de ellas, pero deviene independiente.

Es por eso entonces que no he dejado de decir que, cualesquiera sean las relaciones con los otros dos ejes, la subjetivación captada como pliegue del afuera o pliegue de la fuerza sobre sí, es efectivamente un tercer eje independiente.

De allí mi tercera observación. Pero se trata de un eje independiente, si le añado lo que sigue. Es aquí que nos encontramos ante una especie de gran mescolanza de pensamientos, de gran efervescencia de pensamientos, que fueron esenciales, por ejemplo, en la producción de mayo del 68. Si intentara definir lo que produjo la convergencia de cierto número de pensamientos, de modos de pensamiento muy, muy diferentes entre sí, diría que de cierta manera es muy simple, es la idea de que el círculo perfecto de la vieja dialéctica estaba roto, estaba quebrado. ¿Y qué era el viejo círculo de la dialéctica? Era el círculo saber-poder-sí mismo. La dialéctica del saber tal como aparecía en Hegel estaba llamada a producir un sujeto-objeto en su adecuación. La adecuación entre el sujeto y el objeto era el producto final de la dialéctica del saber. Y de igual modo, aunque de una forma

[6] Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego,* 1936.

[7] M. Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", *Dits et écrits,* Gallimard, Paris, 2001, t. II, n° 344, p. 1436.

completamente distinta, la dialéctica del poder concebido como praxis en Marx. Ahora bien, de varias maneras, desde ese lado de la dialéctica no han cesado de producirse... ¿cómo decirlo?... los quiebres del anillo saber-poder-sí mismo. Al principio de una manera muy discreta, luego de una manera más compleja.

Si cito únicamente los momentos importantes, Lukács fue quizá el primero que comienza a introducir la necesidad de que el sí mismo remita a una subjetivación, a un movimiento de subjetivación irreducible al movimiento del saber y del poder como praxis. Y comprenden que ya en ese momento aparece una especie de dimensión estética. ¿No remite la subjetivación al arte de manera irreducible? ¿Y bajo qué forma? ¿Pero cómo podría el arte dejar entonces de ser el arte?

Creo que un segundo estadio se ha encontrado en el marxismo italiano. Lo veremos en un rato, si tenemos tiempo. De cierta forma ya en Gramsci, luego con Tronti. Es como si la dialéctica patinara. Aquí también era necesario introducir una dimensión de la subjetivación irreductible al movimiento de la dialéctica o que la dialéctica era incapaz de producir sin el auxilio de otra cosa.

Tercer momento –no posterior, por otro lado, es en parte contemporáneo–, la Escuela de Frankfurt. Particularmente en Adorno, el fracaso de la dialéctica del saber aparecerá en condiciones dramáticas. En lugar de producir la totalidad racional, la dialéctica del saber produce lo que Adorno llama la *ratio* totalitaria. Y surge de lleno entonces la cuestión de que nada puede ser relanzado sin modos de subjetivación de los cuales la dialéctica no puede dar cuenta. ¿Cuáles serán esos modos de subjetivación? Será por ejemplo la utopía en Ernst Bloch, la utopía concreta o la utopía positiva.

Por todas partes se dibuja, incluso desde el punto de vista de la dialéctica, la necesidad de encontrar un proceso de subjetivación relativamente autónomo y que no derive de la dialéctica más que a condición de adquirir su autonomía y su independencia. Es por tanto un eje autónomo, y que finalmente reacciona y pone en entredicho el conjunto del movimiento dialéctico.

Esto perturbaba mucho menos a otras corrientes, como a Foucault y otros que, al no pasar por las exigencias de una dialéctica del saber

o de un poder-praxis, planteaban el problema de tal manera que el fracaso de la dialéctica no era un drama, sino al contrario, más bien la continuación y la perseverancia de un movimiento que precisamente había pasado y pasaba por otros procesos distintos al proceso dialéctico.

Bien, todo esto es muy confuso, pero si me conceden que el círculo dialéctico se rompe precisamente al nivel de la subjetivación o de la producción de subjetividad –por ejemplo, la dialéctica del saber es incapaz de producir la subjetividad–, ¿qué va a producirse entre los tres ejes: saber, poder y subjetividad o sí mismo? Van a producirse todo tipo de reacciones que vimos la última vez.

Los griegos son los primeros que constituyeron el sujeto, constituyeron el interior del exterior, constituyeron el sujeto bajo la regla facultativa del hombre libre: gobernarse a sí mismo, afectarse a sí mismo, la auto-afección o el afecto de sí por sí. Esto es lo que hicieron los griegos. Pero una vez que lo hicieron, en primer lugar el poder no cesa de querer reconquistar, volver a atrapar esta subjetividad o esta operación de subjetivación y servirse de ella. Es decir, quiere sujetar la subjetivación. Y el saber, por su parte, quiere investir esta nueva forma, la forma del sujeto. La subjetivación dejará de ser la operación del hombre libre bajo la regla facultativa que da a luz la existencia estética, para devenir y entrar en el reino de las leyes coactivas del poder o para entrar en la formas del saber. La subjetivación será recuperada por el poder y por el saber.

Y les vuelvo a decir que esto es lo que Foucault analiza cuando se pregunta qué es y en qué consiste la formación, con el cristianismo, de un poder llamado pastoral, cuando retoma la gran pregunta de Nietzsche, ¿cuál es el poder del sacerdote?, y cuando responde que el pastor es quien ha inventado un tipo de poder individuante. Página 305 de las entrevistas citadas por Dreyfus y Rabinow. Ofrece un gran número de caracteres del poder pastoral. El tercero es este: *es una forma de poder que no se preocupa solamente por el conjunto de la comunidad, sino por cada individuo durante toda su vida.* Y el cuarto carácter: esta forma de poder, el poder pastoral, *no puede ejercerse sin conocer lo que pasa en la cabeza de las personas, sin explorar sus almas, sin forzarlas a revelar sus secretos más íntimos. Implica un conocimiento de*

la conciencia y una aptitud para dirigirla[8]. En otros términos, cuando la subjetivación se produce, cuando ha derivado de las relaciones de poder y ha adquirido su autonomía, el poder no va a cesar de intentar recuperarla, de hacer de ella su propio objeto, es decir de inventar reglas individuantes. Y las reglas individuantes del poder, es decir las reglas que individúan el sujeto del poder, van a presentarse en primer lugar en el poder pastoral.

Y después, hacia el siglo XVIII –aquí hacemos la vinculación con *Vigilar y castigar*– es el Estado laico el que toma el relevo del poder pastoral cada vez más desfalleciente y el que va a adjudicarse los métodos individuantes mediante los cuales el poder se ejerce sobre la subjetividad. Y al mismo tiempo crecerán los procedimientos de conocimiento de la subjetividad. Paso muy rápido, lo vimos la última vez.

Es decir que aunque la subjetivación se había despegado de las relaciones de poder y de las formas de saber, nuevas relaciones de poder y nuevas formas de saber –es preciso que sean nuevas– la recuperan.

Pero les preguntaba: ¿qué hay que esperar, inversamente, de la subjetivación? Y bien, que renazca, que renazca bajo otras formas que escapen a su vez de las nuevas relaciones de poder, así como de las nuevas formas de saber. Hizo falta que el poder varíe para apropiarse del sujeto que había adquirido su autonomía. Pero he aquí que la subjetivación va a variar a su vez, escapando de las nuevas formas del poder y del saber.

¿Qué quiere decir esto concretamente? Que entre los tres ejes, poder, saber y sí mismo o subjetivación, habrá todo el tiempo relaciones de lucha, de oposición, o también de compromiso, como dice Foucault. Se establecerán todo tipo de compromisos y a veces oposiciones. Pero así como no cesan de nacer nuevas relaciones de poder, y así como no cesan de nacer nuevas formas de saber, tampoco cesan de nacer nuevos modos de subjetivación, capaces algunas veces de oponerse a las relaciones de poder y de independizarse de ellas, otras veces de entablar con ellas compromisos.

[8] Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 247.

Sea el ejemplo del cristianismo, que cito velozmente. Digamos que el cristianismo inventa entonces –una vez más, voy muy rápido, es muy sumario– ese nuevo tipo de poder, el poder pastoral, que apresa a la subjetividad en sus relaciones, hurga el alma hasta el fondo. ¿No van a aparecer nuevas formas de subjetivación, formas de subjetivación que habrá que llamar cristianas –igual que al poder pastoral–, y que no van a cesar de poner en entredicho el poder pastoral, y que van a derivar del poder pastoral pero de tal manera que se vuelven autónomas e independientes?

Bajo este esquema pueden seguir toda la historia del cristianismo. A grandes rasgos, en la misma época el cristianismo penetra todas las relaciones de poder del imperio romano cristianizado y suscita nuevos procesos de subjetivación que escapan y que resisten al poder de la Iglesia. El cristianismo deviene imperial y al mismo tiempo se constituye el gran movimiento de retirada, de derivación del cristianismo de los anacoretas, la subjetivación de desierto, el cristianismo de Siria, de Egipto, todo ese movimiento de los anacoretas y no solamente de los anacoretas, sino también de las comunidades que ya ponen en entredicho todo el poder pastoral. Como dice Foucault, no es cuestión de reducir el cristianismo a un código o a la reforma de un código que se apropia de la subjetivación y hace de ella el objeto de un nuevo saber o la somete a un nuevo poder. Hay que ver que el cristianismo al mismo tiempo vuelve a proporcionar, vuelve a producir modos de subjetivación que se oponen al poder de la Iglesia, que cuestionan las nuevas formas de saber, ya sea que establezcan compromisos, ya sea que conformen una lucha radical contra el poder de la Iglesia.

No hace falta decir que a través de estos procedimientos, originales al cristianismo, que van de subjetivación en subjetivación, desembocaremos en un nudo fundamental que tendrá el nombre de la Reforma. Y la Reforma es típicamente un movimiento de subjetivación cristiano que se constituye contra el poder de la Iglesia. Como si cada vez que el poder y el saber recuperan los modos de subjetivación, se formaran nuevos modos de subjetivación que cuestionan el poder, el saber, las nuevas formas de poder, de saber.

Se trata entonces de tres ejes que no cesan de oponerse o de establecer compromisos. Es una situación muy compleja.

De allí que había en esto tres problemas por señalar. Pero para ir rápido, vamos a dejar dos de ellos de lado. Pero los señalo ahora. Situaremos solamente los tres problemas históricos, no nos sorprenderá encontrarlos.

El primero es el siguiente. Foucault parece decir –ni siquiera siente la necesidad de decirlo, lo hice notar varias veces– que son los griegos los que inventan ese proceso del pliegue constitutivo de la subjetivación. Y da la razón por la cual son los griegos: si no hubiera habido relación de fuerzas entre hombres libres, la fuerza no se habría plegado sobre sí misma, es decir nunca habría existido la idea de que había que saber gobernarse a sí mismo para gobernar a los otros. Eso es una idea griega. Y, una vez más, es una idea griega bajo la forma de regla facultativa del hombre libre, irreductible al saber y al poder.

Entonces, si la producción de sí mismo comienza con los griegos, esta es la manera en que Foucault acepta la pregunta de ¿por qué la filosofía en Grecia? Pero ven la enormidad de la diferencia con la respuesta de Heidegger. En cambio, no digo que sea cercana a la respuesta de Nietzsche, pero sí bastante cercana a una respuesta de inspiración nietzscheana. ¿Qué hicieron los griegos? Plegaron la fuerza sobre sí misma.

Pero yo decía que al menos habría que indagar un poco todas las formaciones orientales, todas las formaciones no europeas: ¿hay producción de sí mismo o no? Evidentemente no se pueden invocar las traducciones. Las traducciones a propósito de las sabidurías orientales nos proponen una abundancia tal del sí mismo que se puede decir que evidentemente existía. ¿Pero bajo qué forma? Quiero decir, para hablar en el vocabulario demasiado metafórico en el que estamos: ¿la línea del afuera se pliega en Oriente? ¿O la sabiduría oriental es de una naturaleza completamente distinta, de cierta manera –por decir realmente tonterías– es la cabalgata, vivir en lo invivible, alcanzar el vacío, saber respirar en lo irrespirable? No plegar, sino saber respirar en lo irrespirable. Hacen falta técnicas, ¿no? ¿Son las técnicas de Oriente técnicas de sí mismo o son técnicas de vida en

el vacío? Planteo esto únicamente como pregunta. Solamente digo que no porque se nos hable del sí mismo en tal forma de pensamiento oriental, estaremos inmediatamente convencidos de que ese sí mismo deba ser comprendido como un proceso de subjetivación. No, sería muy complicado, pero es posible. Dejo completamente abierta la pregunta. Pero en los términos de Foucault, solo se podría decir que hay un sí mismo en las técnicas orientales, un sí mismo que se corresponde con lo que nosotros llamamos sí mismo, si descubrimos ejercicios que consistan en plegar la fuerza de tal manera que se constituya una interioridad, una interioridad de espera. Lo cual no es seguro. En el punto en el que estamos, se podría decir que la línea del afuera está en todas partes, en todas las formaciones. Pero esta aventura particular de la línea del afuera, la de ser plegada de tal manera que opere una subjetivación, es un tema distinto. Este es entonces un primer problema.

El segundo problema sería cómo llamar a esos cuatro pliegues, y cómo explicar que aporten algo completamente insólito en Foucault, y que solo se descubre en sus últimos libros, es decir el planteamiento y la consideración de una larga duración. Reagrupo aquí este problema que he señalado varias veces.

En efecto, es muy curioso, toda la obra de Foucault siempre apeló a las pequeñas duraciones. Históricamente esto es muy importante. Una vez más, la fuente de todo esto es Braudel, en el que encontrarán, ya se los dije, la distinción y la importancia histórica de una distinción tripartita, al menos tripartita, entre duraciones cortas, medias y largas; y cómo el historiador, según Braudel, debe trabajar con los tres tipos de duración, que no afectan las mismas capas. Ahora bien, en toda su obra Foucault se ha instalado en duraciones cortas, o siendo rigurosos medias, quiero decir que no exceden dos siglos y medio. Y he aquí que con *El uso de los placeres* se entrega a la consideración de una duración muy larga, puesto que literalmente va desde los griegos –aunque suprima lo que había antes de los griegos, o lo que estaba al lado, es decir Oriente– hasta nosotros. ¿Por qué utiliza una larga duración? ¿Por qué la subjetivación implica una larga duración? No es porque sea invariable. Una vez más, ya sabemos de antemano que

no cesa de variar. Puede ser que haya dos respuestas. La primera sería negativa y la segunda positiva, y todo marcharía bien.

Si la subjetivación implica este fenómeno completamente insólito en Foucault de la larga duración, me parece que es por una razón simple. Ven que en el dominio del poder nos hemos olvidado muy rápidamente de los poderes que ya no se ejercen. Los viejos poderes se ven afectados de un olvido, un olvido radical. Ya no tenemos nada que hacer con ellos. Quiero decir, por ejemplo, que en Francia ya no tenemos nada que hacer con la idea de una restauración monárquica. Olvidamos de inmediato los viejos poderes. El pueblo olvida los viejos poderes. Desde el momento en que un poder ya no se ejerce, se olvida a toda velocidad. Los conocimientos inútiles, los conocimientos superados, son completamente olvidados también. A otro ritmo, ¿pero quién recuerda, salvo los historiadores, es decir salvo los perversos, los viejos conocimientos que ya no sirven? Están los circuitos turísticos: "Ahí se hacía la harina de esta manera..." [*risas*]. En fin, está el patrimonio, pero no para las masas, ¿no?

En cambio, en materia de subjetivación pasa algo muy curioso. Las más viejas subjetivaciones, es decir las maneras de constituirse el sujeto –eso es la subjetivación, la manera en la que tú, yo, uno se constituye como sujeto–, por más completamente inadaptadas que sean, continúan trabajándonos. Continúan trabajándonos de una manera extraordinaria. En el dominio de las subjetivaciones no hay arcaísmos. Las subjetivaciones más anticuadas, las menos actuales, surgen gracias a uno de nuestros gestos, y cada uno de nosotros no cesa de tomarse o por un griego, o por un primer cristiano.

¿Qué pasa en la cabeza de un integrista católico? No quiero preguntar qué pasa por la cabeza de un integrista musulmán, pues sería un problema que aquí puedo únicamente plantear, que no puedo resolver. Se puede concebir actualmente el Islam como un proceso de subjetivación de toda una parte del mundo, que ya tiene toda una historia, y que no se deja reducir ni a las relaciones de poder correspondientes –aunque haya todo tipo de compromisos con relaciones de poder– ni a modos de saber. Es decir que no todas las subjetivaciones están bajo el modo estético, y que hay terribles subjetivaciones, y que repercuten sobre las luchas de poder.

Pero en fin, tengo la impresión de que las más antiguas subjetivaciones nos sirven. ¿Cuál es, por ejemplo, el encanto de este lugar? Yo no soy, sin embargo, una prueba viviente de ese encanto. Lo que ha salvado a Paris 8, a mi modo de ver, ha sido una suerte de fidelidad de ruptura. A pesar de todo, a pesar de todo lo que ha pasado, no se ha hecho un retorno, un retorno fundamental a lo que llamaría el siglo XIX. No me sucede muy a menudo ir a examinar una tesis en otra facultad... Justamente, porque hablo mal de los colegas [*risas*]. Pero cuando voy a examinar una tesis a otra facultad, tengo la impresión muy viva... no es una metáfora en mi cabeza, tengo la impresión como un pez que evalúa una proporción de sal, es una cuestión pulmonar... tengo la impresión de ser transportado al siglo XIX. ¡Es muy curioso! Se han resubjetivizado en el modo siglo XIX [*risas*]. Han hecho una resubjetivación muy curiosa, con floreos retóricos ante los que me pregunto: "¡¿Pero de qué están hablando?!". Es un lenguaje que había desaparecido, no es siquiera el lenguaje que tenían mis maestros. Es un lenguaje anterior, un lenguaje mucho más cercano a Victor Cousin [*risas*]. ¡Es muy curioso!

En una pelea de pareja –son formidables las peleas de pareja– ven resubjetivaciones ante las que habría que tener un pequeño Larousse para consultar al mismo tiempo y decir: "¡Ja, ja! ¿A qué estás jugando?". Uno tiene ganas de decir: "¿A qué estás jugando?". ¿Pero qué quiere decir "a qué estás jugando"? Quiere decir: ¿pero en qué te resubjetivas, de dónde sacas ese sujeto? Son muy curiosas esas subjetivaciones arcaicas.

Antonioni decía que estamos enfermos de Eros, y que estamos enfermos de Eros porque Eros está enfermo. Esto vuelve entonces sobre *La historia de la sexualidad*. Eros es el sí mismo, es igual. En fin, vimos la última vez el vínculo entre la subjetivación y la sexualidad. ¿Pero qué quería decir Antonioni? ¿Por qué Eros está enfermo? Dice textualmente: *Los viejos conocimientos se arrojan por los aires, ya no se recuerdan, pero las viejas maneras, los viejos modos* –sobrentendido: de subjetivación– *no se abandonan*[9]. Esta sería entonces una razón negativa por la cual se impondría la larga duración al nivel de las subjetivaciones.

[9] Cf. Pierre Leprohon, *Antonioni*, Seghers, Paris, 1961, pp. 104-106.

¿Pero cuál es una razón positiva? Sería sin duda que el verdadero nombre de la subjetivación es "memoria". El verdadero nombre del pliegue es "memoria", como nos lo hacía presentir el texto tomado de *Raymond Roussel*, el texto de Foucault: plegarse, constituir pliegues, de manera de descubrir la absoluta memoria[10].

Es preciso que esto lo dejemos de lado. Dejamos de lado estos dos problemas. Pero los agrupo porque son los tres problemas que nos quedan finalmente. Lo que debe interesarnos fundamentalmente, tercer problema entonces, es la variedad de los modos de subjetivación. La variedad de los modos de subjetivación que, en cada formación histórica, en cada formación social, entran en relación, ya sea para establecer compromisos, ya sea para oponerse con las relaciones de poder y con las formas de saber existentes. Pues allí tenemos la solución de algo que arrastrábamos con nosotros.

Recuerdan que mientras Foucault no nos había hablado y no había descubierto este proceso de la subjetivación, seguíamos preguntándonos: ¿pero de dónde vienen los puntos de resistencia en las relaciones de poder? Y *La voluntad de saber* solo sabía decirnos que esos puntos de resistencia son contracaras de las relaciones de poder[11]. Y sin embargo no son el simple negativo. Y esa página de Foucault, que les cité largamente[12], traducía una especie de molestia, su imposibilidad momentánea de dar un estatus a los fenómenos de resistencia en un campo social.

Ahora evidentemente nos propondría una razón. Y digo bien que nos propondría, ya que su problema en *El uso de los placeres* son los griegos. Pero estaría en condiciones de proponernos una razón. A saber: que son los modos de subjetivación los que hacen enjambrar los puntos de resistencia en una formación social.

Y yo les decía en qué sentido las entrevistas de Foucault son parte integrante de su obra. Es que su obra tiene una apariencia histórica: ya

10 Michel Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit., p. 31.

11 Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, op. cit., pp. 116-117.

12 Cf. Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, op. cit., pp. 400-401.

sea el siglo XVIII, el XIX, o incluso los griegos con *El uso de los placeres*. Pero la línea punteada que revela que lo que nunca dejó de interesarle a Foucault somos nosotros ahora, son las entrevistas. Y es por eso que da entrevistas con cada aparición de un libro. Las entrevistas estaban a cargo de eso. Si es que había necesidad de ellas, pues ¿quién puede leer *Vigilar y castigar* sin sentir que lo que le interesa a Foucault es el problema del castigo hoy y no en el siglo XVIII o en el siglo XIX? ¿Y quién puede leer *La voluntad de saber* sin comprender que lo que le interesa a Foucault es la sexualidad hoy, con todas las reservas que hace sobre tentativas de liberaciones sexuales del tipo reichiano? Es el hoy, el aquí-ahora.

Y puedo decir desde entonces que nos encontramos frente a tres preguntas. Las tres preguntas son universales, pero no tienen respuestas universales. Y a los que son filósofos, es decir que se acuerdan de las tres grandes preguntas kantianas, los remito a ellas. Evidentemente hacen eco con las preguntas kantianas, aunque no se reducen a ellas. Las tres grandes preguntas de Foucault son: ¿qué puedo?, ¿qué sé?, ¿qué soy? Es lo que llamará el objeto de tres ontologías. Pero sin ninguna respuesta universal, puesto que la respuesta es eminentemente variable con cada formación social. Y Foucault elogiará a Kant por haber sido quizá uno de los primeros filósofos en no haber planteado la cuestión "pienso, luego existo" bajo la forma de lo universal, sino "qué soy hoy, hombre de tal época". ¿Qué puedo? Problema de las relaciones de poder. ¿Qué sé? Problema de las formas de saber en una época. ¿Qué soy? Problema del proceso de subjetivación.

De allí los problemas. Digo que el primer problema –pero no están en orden, todos van a cortocircuitarse– es el de las relaciones de poder en una época. Por ejemplo, hablamos entonces de hoy: ¿en qué relaciones de poder vivimos y estamos tomados hoy en día? Pero también: ¿cuáles son, si las hay, las nuevas resistencias? ¿Podemos localizar nuevas formas de luchas? ¿Cuáles son esas nuevas formas de lucha? Y más aun: ¿qué compromisos existen entre las resistencias y las relaciones de poder?

Segundo tipo de problema: ¿cuáles son las nuevas formas de saber en un momento dado? Aquí también las transformaciones son a toda

velocidad. Y en el sentido amplio del término saber: es muy evidente que las transformaciones modernas, y diría incluso recientes de la publicidad, forman parte de las transformaciones de saber. Y entran en combinación con nuevas relaciones de poder. ¿Qué pasa hoy en día? ¿Qué pasa hoy en este aspecto y en otros? E inversamente, ¿cuáles son los nuevos cuestionamientos del saber, las nuevas críticas del saber?

Y como lo planteó Foucault de manera muy, muy rigurosa, ¿existe o no en este aspecto un nuevo papel del intelectual o de lo que llamamos el intelectual? ¿Ha cambiado de naturaleza el propio intelectual? ¿Tiene un nuevo rol en la crítica de las formas de saber y al mismo tiempo en las resistencias a las relaciones de poder? Así como distinguimos variaciones en todas partes, ¿se pueden distinguir variaciones del intelectual y de su rol? Foucault ha contribuido con este problema de una manera muy, muy interesante, intentando formar la noción del intelectual específico, que sería la figura moderna del intelectual. Lo veremos.

Finalmente, tercer problema: ¿cuáles son los nuevos modos de subjetivación? Lo cual querrá decir también: ¿en qué se convierten los cuatro pliegues? Puede que haya otros, ¿no? Pero esto quiere decir también: ¿cómo se dejan someter a las relaciones de poder, cómo resisten a las relaciones de poder? ¿Cómo podemos evaluarlos?

Decía hace un momento que el Islam es un proceso de subjetivación para una parte del mundo. No cabe duda de que, por ejemplo, la política de Juan Pablo II es la tentativa de reconstituir una subjetivación cristiana que en su espíritu podría ser simétrica a la subjetivación islámica. Es complicado todo esto. Cito en desorden, al azar.

La subjetivación no es necesariamente individual, hay subjetivaciones colectivas, va de suyo. Citaba las comunidades cristianas antes y durante la Reforma. La subjetivación es tanto colectiva como individual. Me pregunto: ¿en qué se han convertido las subjetivaciones comunitarias desde el 68? ¿O qué es lo que fallaba, lo que no funcionaba en los movimientos de liberación sexual, respecto de los cuales Foucault siempre tuvo la mayor reticencia? Pero no hay que exagerar... ¡Es tan delicado!

Tomo la subjetivación femenina, la subjetivación de las mujeres, la constitución de un sí mismo, colectivo e individual, en las mujeres.

¿Qué quiere decir la subjetivación de las mujeres? Por supuesto que estuvo el MLF[13]. Se puede decir que el MLF ha afrontado relaciones de poder. Entonces, según vuestra apreciación del MLF, pueden decir que fue recuperado por relaciones de poder, o que ha establecido compromisos, o que se ha mantenido a distancia y ha conservado su autonomía. Pero un proceso de subjetivación implica grupos determinados, pero no solamente, se hace también a través de grupos fluidos que son verdaderas generaciones. Digo muchas banalidades... La manera en la que se subjetiva una muchacha hoy, es decir la manera en la que se constituye como sí misma, es tan diferente a la manera en la que se subjetivaban, se constituían como sí mismas, incluso las muchachas llamadas "adelantadas" antes del 68. Eso es lo que me parece más impresionante, las muchachas. Hablo de ellas porque me parece la única subjetivación plenamente lograda después del 68. Para hablar al modo de la fenomenología, su manera de estar en el mundo ha cambiado completamente. Y es realmente una relación de subjetivación... La relación con los hombres cambió tanto... En fin, ciertamente era necesario el MLF, pero eso sucedía mucho más allá, por debajo del MLF, tanto que la mayor parte de esas muchachas que crearon colectivamente su nueva subjetivación no pasaron por el MLF, a menudo ni siquiera oyeron hablar del MLF. Pero eso no quita que cosas como la píldora, el aborto, etc., hayan jugado un gran papel en esto. Pero con los modos de subjetivación intervienen relaciones de saber o relaciones de poder, y siempre es así.

Invoco entonces ejemplos en los que el éxito no me parece tan grande. Las comunidades de droga y las esperanzas que algunos pusieron en ellas en un breve momento. Allí también, son tan delicados estos problemas de subjetivación... Los fenómenos de subjetivación en dichas comunidades, con estallidos, con el peligro de auténticas resurgencias, como se dice técnicamente, verdaderas resurgencias paranoicas en las comunidades de droga, donde entonces, en lugar de ser procesos de subjetivación nuevos, se restauraban fenómenos

[13] Movimiento de liberación de las mujeres (*Mouvement de Libération des femmes*) fundado en 1970 por grupos y corrientes influidos por la efervescencia del 68 francés.

de autoridad, fenómenos imperialistas, fenómenos fascistas, todo lo que quieran. Esto para decirles que la subjetivación no es algo que esté necesariamente muy bien. Nunca está muy bien todo eso, siempre hay cosas que están bien y cosas que no. Como dice Nietzsche, siempre hay lo bueno y lo malo. Lo que se exige son instrumentos lo suficientemente finos para poder sopesar lo bueno y lo malo.

¿Qué decir de las bandas? Eso también varía mucho. ¿Son lo mismo las bandas de Bogotá, las bandas de pibes en Bogotá, y las bandas de pandilleros en nuestras sociedades occidentales? Pero no cabe duda de que la banda puede ser pensada no solo como el modelo, sino como portadora de un movimiento de subjetivación. La banda es un tipo de subjetivación colectiva. Pero eso no impide que afronte relaciones de poder, que afronte saberes.

De allí la pregunta: ¿cómo es que uno se subjetiva? Yo hablaba del Islam, ¿pero qué pasa en Brasil? Algunos de ustedes pertenecen a esa nación. Brasil, tal como dije del Islam, representa una especie de subjetivación colectiva insólita, asombrosa. Parece –Félix podrá decirlo mejor– que en Brasil pasan cosas también muy curiosas a este respecto.

Digo entonces que nos reunamos con Foucault en torno de estos tres problemas. Y sienten que eran los tres problemas que encontraron su expresión en 1968. Ahora bien, pretender que el 68 fue un fracaso es de una estupidez... Pues no hay en el mundo actual más que esos tres problemas. Han continuado, y no han dejado de continuar. Si hiciera falta definir el 68, digo que es en Francia el lugar y el momento en que hubo no respuesta, sino toma de conciencia de esos tres problemas y de su irreductibilidad mutua.

Resumo. ¿Cuáles son las nuevas luchas respecto de nuevas formas eventuales de poder? Segundo problema, que me parece que es menor, pero interesante: ¿hay un nuevo papel del intelectual en estas luchas y respecto de los nuevos saberes, de los viejos saberes? Tercer problema: ¿en qué medida y cómo modos de subjetivación que tienen su regla propia entran en relación con nuevas luchas, a tal punto que se podría decir como fórmula que toda transformación de las relaciones sociales implica modos de subjetivación nuevos?

De modo que volveríamos a encontrar los tres ejes de Foucault, siempre con la posibilidad de que quizás no le sean propios. Pues creo yo que Guattari, por ejemplo, y es por eso que le he pedido que venga, los planteaba, o en todo caso planteaba el primero y el tercero, mucho antes del 68. Otros también. "Socialismo o Barbarie" los planteaba en otros términos completamente distintos porque venían de la dialéctica. Es sobre todo en esto que quisiera que avancemos, sobre estas luchas y los modos de subjetivación.

Intervención: ¿Puedo hacer una pregunta? Es sobre el Islam, un tema en el que pienso a veces. ¿No se podría pensar lo inverso, no sería el integrismo un medio de subjetivación, como si todos los pliegues se hubieran vuelto insoportables y a partir de eso se intentara un retorno a la existencia trágica?

Deleuze: Puede ser, puede ser. Si me has comprendido, explico que es muy difícil saber si hay resistencia, si hay compromiso, si hay pliegue, si hay despliegue. Por el momento todo lo que pretendo es que sientan una serie de problemas que no pueden resolverse... Puede ser que tengas razón, puede ser.

Lo que quisiera es la reacción de Félix –para empezar, no excluye cualquier intervención de los otros– ante esta manera de plantear el problema. ¿Se reconoce allí? Porque, una vez más, creo que este es mucho más el punto por el cual Foucault se encuentra con el 68, o con el pre-68, o con los problemas del 68, que su aporte propio. Su aporte es su propia distribución de los tres ejes. Pero este encuentro con los problemas de la subjetivación y de las nuevas luchas, es realmente el conjunto del que Foucault forma parte.

Guattari: Tengo el presentimiento de que el recorrido de Foucault se ha inscrito como tentativa de reubicación en una situación que estaba en plena transformación, diría en plena degradación, sobre un punto esencial que era el estatus de las ideologías, en función de las prácticas ideológicas. Aquello que en el movimiento obrero se llamaba el lugar

de los problemas subjetivos. En ese momento, creo yo que es preciso tener como contrapunto de Foucault la otra perspectiva paralela: estaba la Escuela de Frankfurt, pero en Francia estaba también el trabajo de Althusser. Había también toda una tentativa completamente... ¿cómo decirlo...? conservadora para proponer los problemas de la ideología, los problemas del factor subjetivo –se podría decir de modo esquemático– en las cuestiones sociales.

Deleuze: Me parece que eso formaba parte –perdón por interrumpirte– de aquellos que para repensar estos problemas tuvieron que volver a partir de la dialéctica. Solo pudieron plantear la cuestión al nivel de la ideología diciendo: "Hay que hacer intervenir un factor creador subjetivo de la ideología".

Guattari: En lugar de eso, entonces, Foucault prácticamente no tomó, o raramente tomó el problema bajo el ángulo del movimiento obrero, sino que lo tomó bajo el ángulo de las grandes formaciones subjetivas como las de la psiquiatría, las de la condición penitenciaria. Tomó entidades subjetivas concretas actuales para intentar remontar la genealogía de los procesos de pliegues, la estratificación de los pliegues que había llevado a una tal situación. A una tal situación actual. Por eso la importancia siempre de la perspectiva de actualización en Foucault a través de una genealogía.

Ya se trata entonces de una primera ruptura con la forma clásica en la que se planteaban las cosas en el movimiento obrero tradicional, en el movimiento marcado en especial, digamos, por el stalinismo. Porque a esas diferentes subjetivaciones se las afectaba a algo que se llamaba –no sé si actualmente se las llama así, estoy menos al corriente ahora– las organizaciones de masas. Es decir, para los problemas de la juventud, para los problemas de las mujeres, para cada caso había una organización de masas que tenía en teoría una autonomía, pero que de hecho estaba enteramente sometida al instrumento de práctica social que constituía el partido, el partido de la clase obrera, su Estado mayor, etc... Conocen el esquema. Lo cual hacía que para toda mutación que pudiera aparecer en el dominio subjetivo, por ejemplo

movimientos estudiantiles, etc., siempre hubiera superficies sensibles para registrarlos. Eran las organizaciones de masas, era la Unión de los estudiantes, de las mujeres francesas, etc. En cualquier caso, eso no podía desviar en forma alguna el conjunto de las prácticas colectivas puesto que estaba bajo la tutela, bajo la hegemonía de cierta definición política, organizacional del partido en su estructura monolítica que, por su parte, definía las grandes normas de subjetivación de las organizaciones, no solamente del partido, sino también para la clase obrera, es decir que tiene una definición del conjunto de la subjetividad. Y diría más, no solamente del conjunto de la clase obrera, sino también de las relaciones entre la clase obrera y la burguesía, y finalmente una definición del conjunto de la subjetivación en un momento dado: qué debía ser la moral, no solamente obrera, sino también de cierta forma burguesa.

Al respecto, es muy interesante ver que uno de los primeros movimientos en el cual participé era un movimiento de impugnación de la psiquiatría tradicional antes del 58. Había un cuestionamiento del hospital psiquiátrico, de lo que allí pasaba, etc. Doy este ejemplo porque puede aclarar...

Deleuze: Sí, será esencial.

Guattari: Había entonces un movimiento de impugnación del hospital psiquiátrico. Se trataba de proponer una psiquiatría más abierta sobre la ciudad, de introducir técnicas extra-hospitalarias, de introducir técnicas de psicoterapia, incluso de psicoanálisis. Entonces, no sé por el concurso de qué circunstancias, llegué a proponer que esos debates no se lleven a cabo entre psiquiatras, entre psiquiatras en su mayor parte progresistas, algunos miembros del Partido Comunista, sino que intentemos desarrollarlo directamente entre los enfermeros psiquiátricos. No se trataba todavía en ese tiempo de considerar el movimiento con los propios psiquiatrizados, eso estaba todavía muy alejado en el tiempo.

Pero entonces lo extraordinario fue que ese movimiento se desarrolló en un primer momento como una suerte de incendio forestal, empezó

de repente y en algunas semanas, en algunos meses, hubo decenas de grupos de enfermeros que se pusieron a discutir, apoyándose sobre una estructura que había sido emplazada por la mujer de un psiquiatra miembro del Partido Comunista, en el marco de los centros de entrenamiento en los métodos de educación activa, es decir en el marco del entrecruzamiento con métodos del tipo Freinet[14], que eran más o menos utilizados en el dominio pedagógico, y donde formaban a los enfermeros psiquiátricos. Eso sirvió de soporte. Y muy rápidamente hubo una especie de proto-68, de mini-68, en el ámbito de la higiene mental, en el ámbito de los enfermeros psiquiátricos.

E inmediatamente obtuvimos una protesta unánime, no solamente de la CGT sino también de la CFDT[15]: "¿Qué es esto? ¡Hacen colaboracionismo de clase, no puede ser! Por una parte, los enfermeros no tienen que reunirse fuera de las instancias sindicales. Por otra parte, se reúnen para hablar de problemas profesionales. De cierta forma, colaboran con el gobierno". Allí obtuve mis primeras acusaciones personales de ser una especie de agente del gaullismo. Y el movimiento fue inmediatamente roto, los responsables fueron excluidos de la CGT, etc.

Todo esto para decir que esta moral obrera, este control de la subjetivación, concernía no solamente al Partido Comunista, no solamente a los sindicatos obreros, no solamente a los llamados movimientos de masa, incluidas las subjetivaciones disidentes que no cambiaban nada, que formaban parte de su metabolismo, sino que concernía también a todos los hechos y los gestos de los intelectuales, de los burgueses, de los patrones que buscaban desviar la subjetividad obrera.

Lo interesante es que el Partido Comunista podía ser muy oportunista, muy abierto respecto de los intelectuales, de las personas que se quedaban en su rincón, en especial respecto del medio católico –ya existía la gran fraternidad que iba a ser desarrollada por Garaudy,

[14] Célestin Freinet (1896-1966) creó un método de pedagogía institucional muy activo en los establecimientos escolares

[15] Las dos centrales sindicales mayoritarias en Francia: la *Confédération générale du travail* (CGT) y la *Confédération française démocratique du travail* (CFDT).

que en ese tiempo era todavía un malvado. Pero si algunos psiquiatras, intelectuales, o cualquiera, daban una mano en ese tipo de debates de terreno –¿qué pasa como modo de subjetivación en tal profesión o en tal otra?–, era inmediatamente denunciado. Era la gran perversión señalada a través del reproche de participacionismo: "Los gaullistas son personas que quieren hacer participar, es decir que quieren gestionar la subjetividad, mientras que ella debe estar protegida por la dicotomía de las oposiciones de clases".

Deleuze: ¿Puedo en este punto plantear una pregunta? Es que me parece que aquí muestras en efecto que la emergencia de nuevas luchas, la emergencia de un nuevo tipo de luchas, y la constitución de nuevas subjetivaciones, son absolutamente complementarias. Entonces, a mi parecer eso te llevó a proponer –no sé cuándo, pero me parece que antes del 68– la noción de transversalidad para designar cierto nuevo tipo de lucha, noción que luego fue retomada por Foucault en otro contexto para designar también los nuevos tipos de lucha. Y decías que son luchas transversales por oposición a las luchas centralizadas conducidas por el PC. Y un poco después, o al mismo tiempo, pero creo más bien que un poco después, la noción de transversalidad tuvo muchas consecuencias. Las luchas transversales son un tema que fue retomado en todas partes: ¿en qué consistían las luchas transversales como nuevo tipo de luchas hoy, por oposición a la vieja lucha centralizada, sindical, del tipo PC?

Y luego se ha desarrollado, me parece que después, el tema de los alternativos, de las redes alternativas. Eso también me interesa puesto que muestra formas derivadas. Alternativo sería algo que deriva. Por ejemplo, una psiquiatría alternativa deriva de cierto estado de la psiquiatría, y adquiere su plena autonomía, es decir forma a la vez un nuevo tipo de lucha al mismo tiempo que hace emerger y que nutre un nuevo tipo de subjetivación.

Entonces, en el punto en el que estás, ¿podrías decirme, decirnos un poco cómo concibes esta transversalidad, esa red alternativa? Y siempre volvemos, y tú siempre has partido de las experiencias psiquiátricas, no solamente por tu propio asunto personal, sino porque fue en la

propia historia de los hechos uno de los primeros lugares en los que se removió todo. Entonces, lo que quisiera preguntarte, si te viene bien, es qué fue la nueva subjetivación psiquiátrica: ¿la subjetivación de los locos, la subjetivación de qué?

Guattari: Tengo que dejar algunas lagunas, sino no llegaríamos nunca...

Deleuze: Sí, sí sí.

Guattari: Hay que señalar que esta emergencia de temáticas relativas a los modos de subjetivación de los grupos sociales particulares se ha efectuado de forma estallada, y al mismo tiempo conoció una suerte de travesía, de transversalidad de cierto número de temas. Incluso más que de temas, de contraseñas, de signos de reconocimiento.

Para ese período yo había organizado una federación de grupos de investigación institucional. Era el tema del análisis institucional, la idea de que siempre había un cuestionamiento de los procesos de subjetivación que debía hacerse en cualquier situación, sea una situación pedagógica, sea una situación psicoterapéutica, de animación cultural, etc. Y entonces volvía sin cesar la idea de que lo que debía ponerse en cuestión no eran solamente los modos de relación de un pedagogo, de un psiquiatra, de un urbanista con su objeto –era el problema de las diferentes relaciones, digamos de la polifonía de las entradas posibles sobre un objeto, por ende de la insistencia sobre el rol de los usuarios, de la toma de palabra en los niños, en los psicoanalizados, etc.–, sino que había también otro tema que me parece interesante encadenar ahora con lo que tú has dicho: existía también la necesidad de una investigación sobre la investigación. Entonces en esa época se hablaba de transferencia institucional, habíamos importado todas las categorías psicoanalíticas. Pero se trataba más exactamente de que el acto implicaba cierto repliegue, la idea de que no se podía llevar a buen término una empresa objetiva en el afuera pedagógico, en el afuera psiquiátrico, en el afuera urbanístico, etc., sin que haya un adentro puesto en escena, emplazado de manera muy artificial,

que son cosas que se han desarrollado mucho después del 68, y que se esbozaban allí bajo la temática general del análisis institucional.

Es en este contexto que me vi llevado a desarrollar una serie de nociones, en particular en torno de la transferencia, con la categoría de transversalidad. Es decir: ¿cómo algo distinto a los mensajes, algo distinto a una denotación o a una significación, podía operar independientemente de las circunscripciones de sentido o de registros de notas, siendo otras formaciones subjetivas que pudieran atravesar situaciones completamente heterogéneas, para crear un ambiente positivo, o bien un ambiente de inhibición o de angustia? Era ya el comienzo, entonces, de lo que he llamado la función existencial, la pragmática de la existencia subjetiva tal que pueda funcionar más allá, justamente, de la fabricación de las ideologías y de las relaciones de fuerzas.

Deleuze: ¿Puedo decir entonces, en una primera aproximación, que una relación transversal podría definirse como aquella que por naturaleza une términos, es decir agentes heterogéneos, y cuyas funciones son heterogéneas? Quiero decir que es transversal en este sentido, mientras que se puede considerar que las luchas más clásicas, antes de esta época, tallaban siempre sistemas homogéneos.

Guattari: Arborescentes.

Deleuze: Sistemas tan homogéneos que, incluso cuando se hablaba de la huelga general, se cubrían todos los sectores profesionales heterogéneos, pero se los captaba en el sistema homogéneo "todos los obreros, todos los trabajadores". Era un sistema homogéneo. Ahora bien, lo que quisiera decir es que la sistemática –si quisiéramos hacer un refinamiento de vocabulario– cuya más bella expresión es la dialéctica hegeliana –dejo abierta la cuestión para Marx, que es un caso mucho más complicado– siempre operó con sistemas homogéneos y en tendencia hacia la homogeneización global. Y no solamente la dialéctica hegeliana, sino también otros procedimientos. Lo vimos, hablé de eso este año: la lingüística, que considera siempre como condición de su cientificidad el tallado, el hecho de tallar un sistema,

un corpus lingüístico homogéneo. Se puede decir que este sería el viejo esquema de las luchas literalmente piramidales, es la forma del centralismo democrático: una base y en el vértice del partido intelectuales, que son la vanguardia. Es un procedimiento de sistemas de homogeneización.

En la página 301 de Rabinow y Dreyfus, Foucault retoma lo que Félix –y después de él, otros– ha llamado luchas transversales, pero muy curiosamente lo entiende en el contexto de que las luchas suceden en varios países heterogéneos[16]. Pero yo creo que hay que generalizar el comentario de Foucault y decir que las luchas transversales son aquellas que unen agentes heterogéneos en tanto que tales.

Guattari: No solamente en tanto tales, sino que trabajan su propia heterogeneidad. No solamente heterogeneidad de hecho, sino que es una heterogeneidad procesual.

Deleuze: Trabajan en la unión de los sistemas homogéneos, siempre de un sistema homogéneo a otro, entre los dos. De hecho trabajan siempre entre sistemas heterogéneos, a un mismo nivel o a niveles diferentes, pero es preciso que haya constantemente un conjunto de sistemas cada uno de los cuales es homogéneo, pero que sean heterogéneos con los demás, sistemas en desequilibrio. Si quisiéramos darle un sentido terminológico riguroso, es lo que llamaríamos –siguiendo una palabra de moda, pero a la cual no creo que se le dé este sentido exacto– sistémica, por oposición a sistemática. La sistémica, por oposición a la sistemática, sería el estudio de los sistemas en desequilibrio, sería el estudio de las relaciones transversales entre sistemas, es decir de las relaciones que van de un heterogéneo como tal a otro.

De modo que comprenden que cuando digo que Foucault, pero hasta donde entiendo tampoco ni Félix ni yo, hemos tenido necesidad de llorar por la muerte de la dialéctica, es porque muchos otros han

[16] Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 244.

descubierto que la dialéctica no se aplica a ese nivel sistémico, que ella era un sistema, que era sistemática, que suponía un conjunto homogéneo del saber. Y bien, quiero decir que de cierta manera Foucault no había pasado por ese estadio. Cuando digo que Félix tampoco, es porque evidentemente me parece que estábamos mucho más instalados en un dominio ya completamente sistémico y para nada sistemático, donde las unidades eran ya verdaderamente heterogéneas entre sí y las relaciones de una unidad a otra eran transversales.

Para que esto sea concreto, retomo entonces el ejemplo psiquiátrico de Félix. Evidentemente lo importante en la lucha transversal no era suscitar, como lo habrían pretendido todavía los viejos métodos sindicales y del PC, un movimiento de los psiquiatras, un movimiento de los enfermeros, y luego incluso, en última instancia, un movimiento de los pacientes, de los enfermos, y después llegado el caso reunir a los tres movimientos, pero en un sistema todavía homogéneo y dialectizable, que sería el sistema homogéneo de "todo lo que concierne a la psiquiatría". Una lucha transversal es por el contrario tomar agentes heterogéneos en su heterogeneidad: tomo un tipo, luego un médico, y luego será preciso que uno suelte al otro. Desde entonces no será la formación de un sistema homogéneo, está en el punto de desequilibrio entre los dos sistemas. Hará falta todavía que el psiquiatra se preste a ello, ya que muchos psiquiatras...

Guattari: Y que el sistema se quiebre.

Deleuze: El sistema se quiebra, tanto más cuanto que estos encuentros solo pueden hacerse en un sistema él mismo sistémico, es decir en un nuevo tipo de clínica. Y luego llega un arquitecto diciendo: "No, pero están mal de la cabeza, ¿cómo quieren hacer un nuevo tipo de relación enfermero-enfermo si tienen pasillos como estos, y cuartos como estos, y ventanas como estas?". Y lo dirá en tanto que arquitecto. Y luego tendrán un pariente de un loco que dirá: "Ustedes me lo devuelven a la noche, ¿no? [*risas*] ¿Y qué pasa a la noche cuando lo recupero? Y no tengo nadie para volver a traerlo mañana". De pronto otro problema: ¿cómo vamos a pasearlos? Y entonces se

aprenderá que hay un problema de acogida, de acogida de la ciudad de al lado. Cuando los esquizofrénicos van de paseo... El paseo de los esquizofrénicos, el momento en que se los mete en un micro para pasearlos, es el único gran acto cómico de la psiquiatría. Ahora bien, doce esquizofrénicos que llegan al bar es algo que se nota [*risas*]. Es el gran Beckett, es prodigioso. Pero allí también, entre la acogida y la hostilidad hay todo tipo de matices.

Ven entonces lo que se llamará una aproximación sistémica, que confrontará esos términos heterogéneos sin formar nunca primero, como condición previa, sistemas homogéneos cada vez más homogeneizables. Nunca se llegará a una pirámide de las pirámides que sería "lo que concierne a la psiquiatría". Nos habremos quedado siempre en la base o sobre las caras de la pirámide, haciendo percutir un loco, un psiquiatra, un enfermero, un pariente, etc., etc. Eso es una relación transversal.

Intervención: *(Inaudible)*

Guattari: Creo que necesariamente hay que intentar resituar estas cuestiones fuera de la óptica de los períodos –completamente transitorios– de descomposición de las formas de ver y de los métodos, para enmarcarlas también por relación a la situación de subjetivación actual, que es este ascenso irresistible de glaciación, de subjetividades arcaizantes –para retomar el término que he adelantado–, y a la que puse bajo el título general de "los años de invierno"[17], que es el hecho de que algo no funcionó, y que por el contrario dio lugar a este ascenso extraordinariamente reaccionario, no solamente en las ideologías de referencia económica, de tipo neoliberalismo, etc., sino también en la subjetividad profunda de capas muy amplias de la población que desembocan en el lepenismo, en el ascenso del racismo, etc. Pienso que es por relación a este advenir, en el seno del cual estamos, que se pueden plantear los problemas. Y es en este sentido que quisiera por

[17] Cf. Félix Guattari, *Les années d'hiver (1980-1985)*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2009.

mi parte intentar reenmarcar lo que fueron las tentativas de esa época, las de Foucault y las de otros.

Es decir que lo que me interesa hacer, si puedo, es volver a plantear la problemática de los arcaísmos, y de por qué los arcaísmos funcionan tan bien, y por desgracia cada vez mejor y de forma cada vez más peligrosa. Es que, en efecto, todas esas derivas no se han separado completamente de las perspectivas de transformación en el orden de las relaciones de fuerzas y en el orden de una elucidación del saber, en el orden de un análisis crítico de los saberes. Pienso que hubo entrecruzamientos que no eran transversalistas, que en la medida en que se avanzaba en esta tentativa de pensar formas de subjetivación efervescentes, había sistemas de abatimiento que desembocaban por el contrario en empresas muy retrógradas, muy reaccionarias, conservadoras. Y esto no solamente a nivel global, sino también a un nivel absolutamente microsocial. Es lo que ha pasado en el seno del movimiento homosexual, del movimiento feminista, etc. Hemos visto grupuscularizaciones muy activas, muy virulentas, y que hicieron que lo que había sido un movimiento muy generoso, muy abierto, muy libre, como el del 68, desembocara en organizaciones en un sentido híper-conservadoras, como la "Izquierda proletaria"[18], los movimientos del maoísmo, con todos los arcaísmos, etc.

Creo que el problema que quisiera intentar devolverle a Gilles sería: ¿cómo se ha llegado aquí, y cómo, de cierta forma, el gusano estaba en el fruto de esa época?

Deleuze: De acuerdo, pero también: ¿cómo al mismo tiempo el verdadero proceso de subjetivación daba saltos sorprendentes, independientemente de esos fallos? ¿Aceptas solamente esta corrección?

Guattari: Sí, eso es fácil, es relativamente fácil ponerse de acuerdo sobre eso y hacer la descripción...

[18] *Gauche prolétarienne* era un grupo maoísta, espontaneísta y sectario, creado en septiembre de 1968. De cuño a la vez libertario y autoritario, reivindicaban a Mao Tse-tung, el anarquismo y el leninismo.

Deleuze: Sí, pero me parece que nos importa mucho señalar que, al menos a mi modo de ver, mayo del 68 no fue de ningún modo un fracaso.

Guattari: Sí, de acuerdo, lo hemos dicho y redicho, por lo tanto se puede volver a decir. Pero aquello a lo que quisiera apuntar, en función de lo que has anunciado sobre las tres dimensiones del saber, del poder y de la subjetivación, es a un punto más particular. Foucault piensa todavía los problemas de subjetivación en términos de grandes pliegues. Grandes pliegues que se inscriben sobre pequeñas, medianas, e incluso posteriormente largas duraciones históricas. Grandes pliegues que se instauran sobre capas muy grandes, sobre áreas muy grandes de subjetivación. Es así que, de cierta forma, no se ha cortado completamente con los otros métodos tradicionales –socialdemócratas, stalinistas, o incluso cristianos– que consistían en querer transformar la subjetivación a través de grandes masas. Este trabajo de subjetivación a través de grandes conjuntos es al que asistimos con la producción de subjetividad massmediática, o la que se produce con los equipamientos colectivos, salvo que allí es completamente serial, completamente universalizante. Nos quedamos todavía en una aprehensión globalista de los pliegues, digamos.

El problema que debería emerger, pero dentro de cierta oscuridad –creo que es esta oscuridad lo que hay que atravesar–, es que el pliegue en cuestión, estas producciones de subjetividad, se operan en todos los niveles. Se operan a niveles infra-personales: mutaciones de la visión, de la percepción. Serán las mutaciones de la visión en alguien como Artaud, como Beckett, quien verá, sentirá la literatura, la escritura, el teatro, el cine, de otra forma. Se puede decir que es una mutación completamente singular, individuada.

Pero hay mutaciones que suceden a otro nivel. Una mutación muy interesante, por ejemplo, que se puede fechar, y siempre se podrá darle un nombre propio, aunque ese nombre propio desborda al individuo en cuestión, fue la revolución introducida por Célestin Freinet en la relación pedagógica, que no encarnó primero en una crítica del saber pedagógico, sino en una incapacidad, una imposibilidad para él de

asumir su profesión de docente. Lo cual hizo que introduzca relaciones, que cree otro espacio pedagógico en una clase en el campo. Y a partir de lo cual se desarrollaron todo tipo de cosas: teorías, prácticas, tecnologías, la cooperativa, o movimientos pedagógicos que en más o en menos se fracturarían.

Otro tipo de ruptura de este tipo, a la vez individual y de grupo, será la de Fernand Deligny, quien la introduce no por la ideología, sino por sensibilidad –es un tipo que puede ser considerado un escritor, o un poeta–, y que no puede soportar la profesión que se le da, es decir el rol profesional que se le ofrece en un hospital psiquiátrico, luego en relaciones con los niños con dificultad, con delincuentes, con retrasados, etc. A partir de allí se desarrolla otro tipo de visión, otro modo de referencia sobre estos problemas y entonces otra disposición de los actores, con todas las repercusiones dialécticas posteriores que puede tener, pero esto evidentemente no es lo importante.

Lo que quiero decir es que lo interesante es ver cuáles son esos operadores de pliegues, cuáles son esos cristales de plegado, cuáles son esos puntos de bifurcación –para retomar una terminología que tú has evocado–, qué es lo que hará que en un momento ya no vaya a plegarse en el mismo sentido. Sobre esos operadores creo que hace falta reflexionar. ¿Qué es un operador de subjetivación? ¿Qué es un plegado? ¿Cómo va a catalizarse un pliegue?

Si ustedes quieren, entonces, voy a tomar aquí dos ejemplos, e intentar confluir siempre en segundo plano con esta cuestión del ascenso siempre posible de los arcaísmos, que hace que cuando un operador es lo suficientemente potente para cambiar completamente las coordenadas de subjetivación de un ámbito, mientras que funciona, tiene todo tipo de consecuencias, todo tipo de efectos, puede contaminar todo el planeta, tal como en el 68 hay un cierto pliegue de expresión que va a alcanzarlo todo, incluido el Japón, los Estados Unidos y todas partes; pero que luego, si se quiebra, hay por el contrario un ascenso de viejos modos de subjetivación que van a reanimarse, a retomar el poder, a reinstaurarse de manera tanto más violenta cuanto que hubo imposibilidad para ese nuevo proceso de subjetivación de hallar su propia duración, su propia memoria,

su propia memoria de ser, su propia instauración en territorios de subjetivación. Voy a tomar dos ejemplos para mostrar las características muy particulares de estos operadores.

Y vuelvo hacia antes del 68, a los años 65, 66, 67. En el movimiento estudiantil hubo, como ustedes saben, toda una conmoción que estaba ligada al efecto de la guerra de Argelia, por el hecho de que mientras que nadie había reaccionado de forma inteligente frente a la guerra de Argelia, es decir que el Partido Comunista, los socialistas, finalmente se habían comprometido con esa guerra colonial, las primeras respuestas subjetivas fueron completamente singulares, completamente no discursivas, fueron las revueltas de los jóvenes que se negaban a partir, revueltas en los trenes, en las estaciones, fueron las deserciones, las personas que se escondieron o que trabajaron con el FLN[19], etc. Eso creó una suerte de núcleo difuso, que se cristalizó bajo diferentes formas, en especial en el movimiento estudiantil. Implicaba un primer nivel, un primer pliegue de subjetivación que era una ruptura difícil de explicar, porque incluso personas como Claude Bourdet[20], que era considerado como alguien muy de izquierda, denunciaba esas revueltas. Y la ayuda al FNL fue vivida mal en esa época por el conjunto de las personas que tenían una palabra articulable sobre esto. Más o menos de la misma forma que se puede decir que, del conjunto de las personas que habían estado en posición de enunciar algo sobre la Comuna de París, no hubo ningún intelectual en esa época, nadie, ningún artista, fuera de algunas excepciones como Courbet, que pudiera tomar conciencia de la mutación de subjetivación que sucedía. Hicieron falta décadas para que se llegara a repensar lo que había pasado en la Comuna de París. Pero lo mismo sucede con la guerra de Argelia, lo mismo con el 68.

Quisiera apuntar entonces a un pequeñísimo operador, microscópico, por otra parte desconocido hoy en día por los historiadores, según creo, que fue muy, muy importante. Ya verán por qué lo escojo. Antes

[19] Frente de Liberación Nacional de Argelia.

[20] Claude Bourdet (1909-1996) fue un escritor, periodista, polemista y militante político francés.

del 68 existía en el movimiento estudiantil la Unión de estudiantes comunistas[21], que eran disidentes que trabajaban en las corrientes italianas, y luego había también cierto número de corrientes de origen cristiano, de izquierda, que trabajaban en ese movimiento, que desarrollaban entonces ideologías de recambio. Pero el operador decisivo fue lo que pasó en el seno de la Mutual Nacional de los Estudiantes de Francia[22], pues allí se trataba no solamente de impugnar posturas, ideas, sino que se trataba de pequeños territorios de gestión de una parte del aparato de Estado, a saber la seguridad social estudiantil. Es en ese sector que algunos estudiantes estuvieron en una posición completamente diferente a la de los demás estudiantes, totalmente independientes de los profesores, de la universidad, de los med' de subsistencia, etc. Por una especie de accidente, de convergencia del sistema francés de seguridad social, se encontraron en posición de gestionar fondos relativamente muy importantes, los fondos de la seguridad social de los estudiantes.

Pero estos estudiantes se pusieron a intentar transformar algunas pequeñas cosas, cosas microscópicas, del tipo gabinete de ayuda psicológica universitaria, donde se introducían métodos de psicoterapia, donde se inspiraban en el psicoanálisis, donde se planteaban los problemas del saber, de las transformaciones de la relación pedagógica, de la sexualidad, de los problemas de sexualidad en el medio estudiantil. Pero a partir de allí se cristalizaron lo que llamo operadores de subjetivación completamente nuevos, que contaminaron, que animaron todo lo que pasó posteriormente en la UNEF[23] y en el conjunto de los estudiantes. Y en el 68 reencontraremos esos operadores en pleno efecto, en particular en la gente de Estrasburgo, ya que uno de los grupos de Estrasburgo había anexado pura y simplemente un sector

[21] *L'Union des étudiants communistes* (UEC) es una organización política estudiantil francesa, fundada en 1939 y refundada en 1956, próxima al PCF pero con cierta autonomía.

[22] Se refiere a la MNEF, *Mutuelle nationale des étudiants de France*, organización creada en 1948 junto con la seguridad social de los estudiantes, con vistas a gestionarla.

[23] *L'Union Nationale des Etudiants de France*, fundada en 1907, es la mayor organización estudiantil, presente en todos los establecimientos de Enseñanza Superior.

de la mutual estudiantil y utilizaba los fondos, hacía un desvío de los fondos para hacer octavillas, como ustedes saben, que constituyeron toda la literatura situacionista que tuvo entonces un eco considerable. Hizo falta que hubiese un operador mínimo, un pequeño territorio de manejo de las relaciones actuales, podemos llamarlo un pequeño territorio liberado, un pequeño territorio de reapropiación, para que de repente el pliegue cuaje.

Es en esa época, por otra parte, que toda una serie de personas entró en contacto con los movimientos de estudiantes, personas fuera del movimiento estudiantil, psiquiatras, personas como yo, urbanistas, etc., y hubo toda una posibilidad de proliferación de una temática que apareció.

Lo interesante es ver que no era una ideología lo que se desarrollaba en esa mutual de los estudiantes. Era una serie de posibilidades, era simplemente una ruptura, ese margen, esa proliferación, para que algo pudiera decirse, aunque todavía no supiéramos qué podía decirse.

He allí un operador por descubrir: las mutuales de estudiantes.

Segundo comentario. En relación con esto, lo que pasó en Nanterre. El grupo que se llamaría después "22 de marzo" en Nanterre, no era en absoluto un grupo de punta, no era en absoluto un grupo que tuviera una posición ideológica afirmada. Por el contrario, la Universidad de Nanterre era un lugar más bien marginal y pobre, donde no pasaba nada de nada, salvo que las personas se llenaban de mierda con un nuevo tipo de urbanismo, de arquitectura completamente lamentable. Es en ese contexto que cierto número de cristalizaciones, de corrientes que se crearon, introdujeron rupturas espectaculares y crearon ese efecto digamos de campo, ese efecto de repercusión que fue uno de los elementos catalíticos fundamentales de mayo del 68.

Lo que quiero decir al subrayar estos dos ejemplos aparentemente un poco incomprensibles, es que justamente porque eran incomprensibles, justamente porque no eran directamente interpretables en las coordenadas políticas de la época, en las coordenadas sindicales, en las coordenadas grupusculares, crearon ese efecto de ruptura que debía desembocar en lo que el propio De Gaulle llamó un "despelote". Se podría decir que el gaullismo, después de haber triunfado en todos los

demás registros, decía: "¿Pero qué es este despelote, qué es esta cosa absolutamente inclasificable, esta especie de monstruosidad, que llega a colarse a través de mi acción, que viene a empañar mi representación de la subjetividad francesa, por la cual he luchado desde hace décadas?".

Aquello sobre lo cual quisiera llamar la atención es que esta práctica del pliegue implica no una ruptura delirante en oposición a enunciados discursivos o a referencias de lucha, sino que implica en todo caso una consistencia suficiente como para que ciertas prácticas de subjetivación se afirmen en tanto que tales, sean auto-referentes, entren en ruptura de tal modo que sirvan, ya sea como punto de mira frente a fuerzas adversas, de la represión, ya sea como puntos de catálisis para decir que algo pasó. Este tipo de ruptura se ha caracterizado no solamente porque es ruptura, sino también porque es ruptura asumida, porque es pliegue al enésimo grado, es pliegue de pliegue. Es una afirmación de la ruptura como tal. No es la simple constatación de una marginalidad, de una referencia para personas que buscan su identidad colectiva, llegado el caso en dependencia o en contradependencia, sino que se afirma por fuera de los juegos habituales de fabricación del sentido y de fabricación de los sistemas de referencia y de las relaciones de fuerzas.

Quizás es aquí que se podrá hacer la confluencia con otros tipos de prácticas, que ya no son prácticas sociales, sino por ejemplo prácticas poéticas o estéticas. Como la ruptura dadaísta, que introduce cierto tipo de uso radicalmente diferente de la construcción de las frases, de la construcción de las significaciones. Un cierto tipo de ruptura, que se afirma no obstante en su singularidad, puede devenir proceso de singularización. Y es ese proceso de singularización, ese modo de existencialización, esa forma de construir lo existente de otro modo, lo que se transmite a la velocidad... diría a la velocidad de la luz... o a la velocidad de los afectos, es decir no a la velocidad de la comprensión de un problema o a la velocidad de transmisión de las relaciones de fuerzas.

Lo que me parece importante de cara a Foucault, es que dejó todavía demasiado autónomas las esferas del saber y del poder respecto de esta esfera de subjetivación, que estos problemas de subjetivación están todavía demasiado ligados a problemas de fuerzas. Todavía se pliegan fuerzas, relaciones de fuerzas. Ahora bien, al nivel de la subjetivación ya

no se trata de fuerzas, ni siquiera de relaciones de fuerzas. Ya no estamos en la misma lógica de los conjuntos discursivos que deben encontrar territorios que sean distintos entre sí. Entramos en lo que Gilles llamó en otra época una lógica del sentido, que hemos retomado como lógica de los cuerpos sin órganos. Entramos en una lógica del afecto que no conoce las distinciones mutuas entre las entidades subjetivas. Un devenir femenino, como el de los movimientos feministas, no se opone a un devenir homosexual masculino o a un devenir masculino, o a un devenir-niño, o a un devenir-invisible, o a un devenir-planta. Es una intensidad, un rasgo de intensidad existencial que se afirma dentro de configuraciones subjetivas completamente diferentes. Se puede estar tomado por un devenir femenino siendo heterosexual. Uno puede entrar en un devenir-planta, o en un devenir-esquizo, siendo en otra parte un hombre de acción, vinculado a estructuras en el seno de las cuales existen relaciones de fuerzas. Lo que cuenta es ese pasaje a esta otra lógica.

Pienso que el pliegue no se instaura entre campos de fuerzas, se introduce como estructuras de plegados, como estructuras procesuales que van a crear otro tipo de endoreferencia. Y eso es lo que me parece importante. En la medida en que se opere este tipo de trastrocamiento, veremos que algo adviene, que se instaura otro proceso de subjetivación con sus consecuencias. Y sino, que deja paso a otros modos de subjetivación que se refuerzan entonces según las lógicas del saber, las lógicas de las relaciones de fuerzas.

Deleuze: Si te parece bien, quisiera despejar de inmediato tres cosas en lo que dijiste, porque vienen bastante bien. Conciernen a tres caracteres, que no agotan esta producción de subjetividad o este proceso de subjetivación.

Es justamente porque –es *porque*– no depende del poder y del saber, porque tiene esa autonomía, porque deriva, que moviliza necesariamente y que no sería posible sin un nuevo campo de percepción y un nuevo campo de afección, de percepciones y de afectos. Y creo que este tema es común a muchos. El llamado a una nueva percepción lo encontrarán muy bien expresado en Marcuse, por ejemplo. Pero lo

encontrarán también en la droga: lo que proclaman las comunidades de droga es esencialmente una nueva percepción. Mantenemos el principio de que en estas operaciones de subjetivación puede haber cosas trágicas. Independientemente de los logros o de los fracasos, lo que me interesa son los temas, las especies de grandes reivindicaciones. Ahora bien, como lo ha dicho Félix, la reivindicación de una nueva manera de percibir, de un nuevo campo de percepciones y de un nuevo campo de afectos, es fundamental. Y es tanto más fundamental, una vez más, cuanto que la subjetivación no deriva de una dialéctica del saber. Por lo tanto, solo puede nutrir su autonomía con nuevas percepciones y nuevas afecciones. El texto de Marcuse, que dice "vayamos hacia ahí", pero no dice cuál es esa nueva percepción, es un pequeño volumen que se llama *Hacia la liberación*[24]. Pero pienso que en algunos casos se ha llegado más lejos en el análisis de estas nuevas maneras de percibir.

El segundo punto que ha despejado Félix, y que me parece esencial, es que todo proceso de subjetivación no solamente conlleva nuevos campos de percepción y de afección, sino que constituye también él mismo una apertura de potencialidad. Es decir, responde no especialmente al tema de la espontaneidad, sino al de la creatividad: la determinación de un algo nuevo. Y es casi un principio de toda creatividad que algo nuevo se ponga antes de que se sepa lo que va a ser. De modo que la subjetivación se aúna con: ¿cómo se llega a estas constituciones de creatividad posible, de creatividad potencial? Llamo creatividad potencial a dicha posición de algo nuevo antes de que se sepa lo que es, lo que es nuevo. Sería el segundo punto.

Y el tercer punto es que en un proceso de subjetivación, solo puede ser asignada una identidad si ya está recuperado por las formas de poder y de saber. Aquí tendríamos textos de Adorno que irían en este sentido: lo que corresponde a un proceso de subjetivación es la no-identidad, es lo no-idéntico. ¿Y qué es de cierta manera lo no-idéntico? Está muy cerca de lo que decíamos al comienzo, y confluye con el problema de la percepción: hacer arte *también* –no digo solamente– por fuera del arte.

24 Herbert Marcuse, *Vers la liberation*, Les éditions de Minuit, Paris, 1969.

Aquí también, sostengo que hacer arte por fuera del arte puede contener lo más mediocre, lo más nulo, o lo más importante. Por eso decimos que no es la subjetivación lo que los salvará del poder. Hay subjetivaciones antes las cuales sería preferible quitarse la vida inmediatamente antes que entrar en ellas. No hay juicio de valor en estos ejes. Hay subjetivaciones que son ignominiosas. Hay maneras de hacer arte fuera del arte que son ignominiosas.

Tomo ejemplos muy rápidos. La manera en que las bandas americanas –subjetividad de grupo, subjetivación de grupo– pintarrajeaban el subte no es lo mismo que ver chicos hoy en día hacer pinturas en stencil, momento en que el corazón se encoge tanto para el arte como para el afuera del arte. Ahora bien, el ejemplo del dadaísmo es muy importante porque creo que estuvo entre las primeras tentativas modernas por hacer arte fuera del arte. Y encontraríamos después, como lo sugería Félix, exactamente el mismo esquema: reconquista de esta subjetivación por el surrealismo, que reinstaura la relación de poder, que se reivindica como nueva forma de saber, tras la especie de explosión, de apertura del dadaísmo, que había sido la apertura de una potencialidad, creación de potencialidades.

Creo entonces que los tres caracteres de lo que ha dicho Félix, los tres caracteres que despejaba, eran los siguientes. Primero, el investimento de un nuevo campo de percepción y de un nuevo campo de afección. Segundo, la apertura de potencialidades. Lo cual siempre ha sido el objetivo de la filosofía moderna por oposición a la filosofía clásica. Quiero decir que para mí la diferencia entre la filosofía moderna y la filosofía clásica es esta: en lugar de buscar de una manera u otra lo eterno, y de generalmente encontrarlo, hacer filosofía moderna es reflexionar sobre qué es algo nuevo, qué es la creatividad. Y esto no es reciente, es el problema de todo el final del siglo XIX, es el problema bergsoniano, es el problema del arte, de la filosofía del arte de la época, es el problema de Whitehead que es uno de los más grandes filósofos de fines del siglo XIX, que es el filósofo anglo-americano más grande de fines del siglo XIX y principios del XX. ¿Qué es algo nuevo? Y en último lugar, ese problema que se ha señalado en todos los filósofos, en todas las corrientes de pensamiento que desembocan en el 68, que

lo atraviesan y que se prolongan después del 68, ese problema de un estatus del arte que debe conllevar, si ustedes quieren, una especie de expropiación que concierne a la existencia misma, de tal manera que el arte no esté reservado a la obra de arte.

Pero una vez más, incluso al nivel de la percepción tienen campos de percepción en los cuales realmente hubiera sido preferible ni meter la nariz, o hubiera sido preferible ni tocar. No solamente porque sean peligrosos. Tomen los grandes textos de Michaux, que para mí son textos maravillosos respecto a este problema de la subjetivación, sobre por qué abandona la droga, en *Miserable milagro.* Y las dos respuestas de Michaux, muy simples y explicadas de manera espléndida son: porque es demasiado peligrosa –pero si fuera solo eso, no sería nada– y porque es demasiado mediocre.

Y a la apertura de un nuevo campo perceptivo a través de la droga, se opuso por el contrario el movimiento hacia la sexualidad, es decir hacia el afecto. Había movimientos de liberación de la percepción, por diferencia con los movimientos de liberación del afecto. Pero eran procesos de subjetivación que podían coexistir o hacerse competencia.

Pasamos entonces, si les parece bien, al último punto. En efecto, hemos planteado como principio, y creo que Félix lo ha recordado a menudo, que toda mutación social implica o espera, espera o convoca, aunque pueda hacerse o no, una subjetivación, un modo de subjetivación o modos de subjetivación. Y los modos de subjetivación no se hacen a partir de reglamentos administrativos, o exigencias de poder, u organización de saber. Se hacen de otra manera, que es en efecto una especie de creatividad de algo nuevo.

Entonces podemos tomar el mundo árabe en su historia desde hace 50 años. Pero, una vez más, hay cosas malas, catastróficas, y uno dice: "¡Oh, por Dios! ¡Ojalá que no se produzca esa subjetivación!". Pero esa no es la cuestión, hay cosas que parecen maravillosas, y que luego cambian. En fin, que exista una subjetivación en el mundo árabe es seguro. Pero también en América. Todos sabemos que en el momento del *New Deal* hubo una vasta operación de subjetivación que transformó muy fuertemente la sociedad americana, ¿no? Y Félix hacía alusión a Brasil, donde cierto número de ustedes saben muy bien lo que pasa,

haciendo referencia a modos de subjetivación extremadamente curiosos por relación al poder y por relación al saber técnico.

Guattari: Algunos comentarios filosos, entonces. ¿Cómo algunas subjetividades, algunos pliegues arcaicos de subjetividades pueden tomar, retomar, adquirir una eficiencia que jamás habían tenido antes? Es una pregunta que se planteó desde los albores del leninismo, con la famosa cuestión nacional. Las cuestiones nacionales son algo que acecha lo que será la toma del poder del stalinismo. En la subjetividad del movimiento obrero, y se podría decir también en la subjetividad capitalística, ya que a este nivel forman parte del mismo conjunto. Lo que ha resistido a los diferentes modos de subjetivación imperialista o de tipo imperialista, se trate de la subjetividad imperialista staliniana o de la subjetividad *massmediática* en general en torno de las potencias occidentales, es el resurgimiento de cuestiones que la racionalidad progresista consideraba definitivamente fuera de campo. Se trata de cuestiones nacionales que comenzaron a trabajar no solamente a la URSS, sino también a los diferentes movimientos obreros en todas partes. En el momento en que podían instaurarse formas de lucha internacionalistas, resurgían cuestiones nacionales o cuestiones particularistas, incluso cuestiones corporativistas, que marcaban una brutal reterritorialización de la subjetividad y que impedían, que obstaculizaban la programación política, las perspectivas. Creo que es sobre el fondo de estas cuestiones que se plantea el problema de las identidades subjetivas: de las identidades nacionales, de las identidades profesionales, de las identidades corporativistas, etc.

Lo que me parece interesante es que tenemos dos grandes casos. Un caso en el que, según la expresión que empleaba Gilles, hay compromiso entre las formas de subjetivación, y ese compromiso es gestionado, en el mejor de los casos, para los intereses, digamos, de la modernización de un país. Se podría caracterizar ese compromiso como el del frente popular. Pienso que hay una suerte de complejo subjetivo del frente popular, que consiste no solamente en tomar nota de las diferencias de polaridad subjetiva entre las clases, no solamente en tomar nota de ello como un hecho que cristaliza una forma de poder, es decir que

determina prácticas de poder a la vez sindicales, representativas al nivel parlamentario, y luego todo un sistema de alternancia de poder entre la derecha y la izquierda, etc.; no solamente en tomar nota de todo esto, sino también en elegirlo, en escogerlo. Es muy característico de las subjetividades del *New Deal* –pues hay varios tipos de *New Deal*–, que son cercanas a las subjetividades, digamos, de tipo frente popular: que se favorezca una expresión relativamente muy autónoma de las clases obreras, de las clases populares, a condición de que haya intercambio, toda una serie de prestaciones subjetivas respecto de las élites, de la aristocracia capitalista. Hay entonces una fórmula del *status quo*.

Cuando esa fórmula no funciona, hay que hacerla funcionar. Es así que se podría pensar que por haber rechazado ese tipo de *status quo*, los países fascistas crearon un desequilibrio que acarreó esta gran guerra de subjetivación que fue la última guerra mundial, que si se mira de cerca, fue mucho más una guerra de modelos subjetivos que una guerra de modelos económicos. Algunos países que no tomaron esa curva del frente populista, como España, tuvieron un retraso considerable en la capacidad de integrar las clases obreras al capitalismo español. Si el capitalismo español tuvo un retraso considerable, es porque justamente no hubo esa gestión de las relaciones de subjetivación que era la del tipo frente popular en Francia y en diferentes países.

Vemos que ha aparecido una nueva fórmula que ya no es la fórmula del compromiso entre modos de subjetivación tipo *New Deal:* reforzar el consumo de las clases populares, lo cual provoca un relanzamiento general de los circuitos económicos, y sobre todo una capacidad de consistencia global de los conjuntos sociales que les permite funcionar no superando las crisis, sino a través de las crisis, a causa de las crisis: la propia crisis es el motor de la instauración de cierto modo de subjetivación. Este modelo se encontrará llevado a su extremo en las fórmulas italianas, las fórmulas de protesta a la italiana, es decir en el hecho de que las marginalidades mismas, el estatus de cierto número de capas sociales desprotegidas, forman parte y son el propio motor de la estructuración social.

En esta otra figura que aparece, en mi opinión con Japón, ya no se trata de compromiso, sino de integración. No se trata de hacer coexistir

una subjetividad autónoma, que sería la de las capas populares, la de las capas obreras, con la de las capas aristocráticas. Se trata de integrarlas, de hacer como una fusión, como una fusión nuclear entre ellas. Lo que caracteriza, creo yo, el modo de subjetivación del milagro japonés, es por un lado que encontramos que las clases populares y las capas capitalistas se continúan unas en otras, no hay ruptura, no hay clivaje de clases tan visible, no hay espacios sociales completamente distintos –para empezar el territorio no se presta mucho para eso, no hay tanta posibilidad de crear zonas residenciales totalmente autónomas de las zonas populares. Pero además, los modos de subjetivación, los modos de trabajo, son relativamente homogéneos entre sí a cualquier nivel que uno se ubique en los sistemas jerárquicos. Y las jerarquías están interiorizadas, tanto al nivel de las capas más desfavorecidas como al nivel de las capas dirigentes.

Esto desemboca en la paradoja de que, lejos de que se fabrique una subjetividad puramente modernista –que existe, ya que hay un vector subjetivo de integración en el seno de la empresa, de asunción de las tecnologías más modernas al nivel técnico-científico–, encontramos cierto tipo de funcionamiento de la subjetividad arcaica japonesa. Y son los mismos instrumentos los que sirven para fabricar la subjetividad más modernista –o si ustedes quieren, post-modernista, es lo mismo en este caso– y esta subjetividad arcaica.

Esta fórmula de integración es entonces la más eficaz y en un sentido la más peligrosa, porque es también la más desingularizante. Sirve por un lado para singularizar procesos en el orden económico y en el orden tecnológico, pero también sirve para producir una serialidad general de la subjetividad japonesa. Tomo este ejemplo como uno de los polos hoy, y también como uno de los mitos, de las nuevas formas de subjetivación.

Otro polo que quisiera introducir como contrapartida es Brasil. Pues Brasil parece desarrollarse bajo una forma que ya no es la populista, como la del frente popular, es decir de prestaciones relativamente complementarias entre los polos de subjetivación, sino bajo una forma de segmentariedad que a mí me parece muy misteriosa: creo que Brasil es hoy la sexta o la séptima potencia industrial, y una potencia

ascendente que ciertamente va a afianzarse en los años venideros, pero al mismo tiempo es un país de 120 millones de habitantes en el seno del cual quizá entre 80 millones y 100 millones de habitantes no participan de la economía monetaria ya que están en un grado de pobreza absoluta. Vemos entonces que ya no estamos en la economía de tipo frente popular, en la economía de prestaciones recíprocas. Es como si hubiera desarrollo desigual, heterogéneo, de una subjetividad híper-capitalística que coexiste con una subjetividad de la miseria que es extremadamente fuerte. Encontramos un fenómeno un poco similar en los Estados Unidos, con los guetos, etc.

Deleuze: Pero que son ellos mismos, como tú dices, fenómenos de una subjetivación completamente distinta, donde hay una subjetivación de todo un pueblo fuera del mercado, que no participa en el mercado.

Guattari: Quisiera hacer dos observaciones sobre Brasil que me parece que ameritan ser fijadas. Son dos puntos. Esa heterogeneidad de los procesos subjetivos no deja de estar acompañada por otro tipo de prestación general, que es la de los medios de comunicación. Pues el conjunto de los actores, incluidos los más pobres que se apiñan en las favelas, tienen televisión. Los sistemas de subjetivación a través de la televisión alcanzan al conjunto de los participantes. No es entonces como si hubiera una reserva de aborígenes, de personas completamente perdidas en un rincón, mientras se crea un bastión industrial. ¡No! Hay pretensión de crear un gran Brasil, un gran mercado subjetivo, y esto por intermedio de este instrumento que no es un instrumento de intercambio monetario, que no pasa por signos monetarios –porque, otra vez, más de la mitad de los brasileños no participan prácticamente en la economía monetaria... de allí las tasas delirantes de inflación que se conocen–, sino que pasa por las semióticas de los medios masivos de comunicación. Esta es la primera observación.

Segunda observación. Los "arcaísmos" –entre comillas, porque son procesos de territorialización subjetiva– evidentemente existen entre los negros, existen en el norte de Brasil, en Bahía, etc., y existen

también entre los indios, lo cual es completamente natural, puesto que se puede comprender que esos grupos se aferren, se reconstituyan una subjetividad con los medios que tienen a mano, con lo que han podido recuperar de los antiguos cultos africanos, cosas de ese tipo. Pero lo que es mucho más interesante es el hecho de que esos mismos arcaísmos trabajan el conjunto de la sociedad brasileña. Es decir que tenemos un doble nivel de subjetivación. Por un lado, los medios de comunicación capitalistas llegan al conjunto de los 120 millones de brasileños. Pero tendencialmente, también los cultos, como el culto candomblé, como los cultos afros, alcanzan también al conjunto de la subjetivación dominante. Hay allí una producción de subjetividad que me parece de una naturaleza completamente diferente al de la subjetividad en los otros casos, en los cuales se desarrollaba en entidades que se podían más o menos circunscribir: una clase social, o un grupo, o por ejemplo la subjetividad de los bretones, de los corsos, etc. Aquí es algo que mantiene relaciones transversales.

No hago sobre esto ningún juicio de valor. Hago uno, a pesar de todo, sobre Japón, porque uno puede preguntarse hasta qué punto ese proceso de integración no va a terminar por provocar una explosión nuclear, uno no ve cómo pueda desarrollarse al infinito, un cuerpo que tiene también zonas de marginalidad absoluta... Pero el caso es que en Brasil hay otro modo de desarrollo que, a mi parecer, pondrá también en entredicho de manera profunda, en cierto plazo, los modos de subjetivación en el planeta hoy en día, acabará por cuestionarlos de manera tan intensa como el modelo japonés. Creo que hay que reflexionar sobre estos dos tipos de producción de subjetividades que están desarrollándose bajo nuestros ojos.

Deleuze: Sí, eso daría la idea de que no solamente hay variación histórica, sino que hay también variación geográfica constante de los modos de subjetivación. En efecto, has analizado rápidamente más de dos: primero Italia, luego España, Japón, Brasil. Entonces estamos de acuerdo... Estamos de acuerdo... Él dice que es justamente por eso que se ha ido [*risas*].

Bueno, el objetivo de esta sesión era tomar conciencia de la manera en que se plantean en cada caso los problemas –que son realmente complicados– de la subjetivación –incluida y sobre todo la colectiva– en la medida en que difieren o se distinguen en naturaleza de las relaciones de poder y de las formas de saber. Segundo punto: cómo evidentemente existe reacción constante de los modos de subjetivación sobre las formas de saber y las relaciones de poder.

Ahora bien, yo creo realmente que después de los últimos tres libros, contando *Las confesiones de la carne*[25], Foucault vivía este problema como el problema que se volvía fundamental. Una vez dicho que, tal como deseaba, había sabido franquear la línea constituida por el poder, había sabido cómo hacer, cómo poner en cuestión las relaciones de poder sin quedar siempre de su lado, había sabido descubrir entonces este tercer eje, su problema se volvía evidentemente cómo reorganizar los dos ejes precedentes, saber y poder, en función del eje de subjetivación, e inversamente. Y si uno puede permitirse prejuzgar sobre la manera en la que hubiera proseguido su obra, pienso que este aspecto habría tomado una importancia cada vez mayor. Incluida entonces toda su reflexión sobre el arte y sobre la literatura, que recobraba un nuevo sentido, adquiría un nuevo sentido a través de esto, puesto que hemos encontrado constantemente el problema de las nuevas percepciones, de las nuevas afectividades, y respecto a esto, el problema del arte o de la creación de potencialidades.

Si ustedes quieren, lo que había producido el impasse de *La voluntad de saber* era el hecho de que Foucault se había dicho algo así: "En mi sistema, en mi pensamiento, no hay finalmente ningún lugar para la creación de lo nuevo, salvo bajo la forma de mutaciones que no se sabe de dónde vienen". Y es cuando se siente tomado en ese impasse que hace la ruptura, como volviendo a partir de cero con su serie de estos tres libros, comenzando por *El uso de los placeres*. Al descubrir la subjetivación, va a descubrir como una fuente de puntos de resistencia, como una fuente para una apertura de las potencialidades en un campo

[25] Cuarto tomo proyectado de *Historia de la sexualidad*.

social, a riesgo de que desde entonces se despliegue una batalla entre los tres ejes.

La próxima vez, si ustedes quieren, le pediré a alguien más, le pediré a Eric[26], que vuelva a hablar un poco de Italia y de los italianos, a los cuales se ha hecho mucha referencia. Luego avanzaremos hacia una consideración más general y más abstracta de los tres ejes. Pero hoy estoy muy contento de que lo hayamos visto de manera concreta.

[26] Se trata de Eric Alliez, filósofo francés.

Clase 5
Estratos, zona oceánica, línea del afuera y pliegue. Recapitulación del curso.

20 de mayo de 1986

Quisiera hoy terminar, o casi terminar, lo que por mi cuenta tenía para decirles. Y haremos dos sesiones más a las cuales vendrán solo quienes estén interesados[1]. Estarán consagradas en gran parte a los problemas que ustedes mismos tengan que plantear sobre el conjunto de lo que hicimos este año, para ver lo que les parece. Pero hace falta que tengan algo, alguna reacción inmediata ante todo esto. Y luego uno de ustedes nos haría escuchar una obra de Boulez, o más bien pasajes de una obra de Boulez, *Pliegue por pliegue*[2], en la que veríamos o intentaríamos ver el por qué de ese título en apariencia extraño. Esto es para decirles que mi problema hoy es sacar conclusiones.

Recuerdan que la última vez habíamos visto cierto tema concerniente a los vínculos entre las relaciones de fuerzas, es decir las luchas de poder, y los modos de subjetivación. Y girábamos en muchas di-

[1] Finalmente solo se tiene registro de una clase más, correspondiente al día 27 de mayo de 1986.

[2] Pierre Boulez, *Pli selon pli "Portrait de Mallarmé"*, 1957-62.

recciones alrededor de algo que Foucault había desarrollado cada vez más al final de sus trabajos: que las luchas sociales, y la emergencia de nuevas luchas sociales, implican, suponen, nuevos modos de subjetivación. Lo cual era una manera de confirmar las dos dimensiones: dimensión del poder y dimensión de la subjetivación, tal como se la descubría en los últimos libros de Foucault.

Entonces le pregunté también a uno de ustedes si tenía precisiones que aportar, por ejemplo, al nivel del movimiento italiano. Y Eric tuvo la amabilidad de ocuparse un poco de eso. ¿Cómo verías la relación?

Eric Alliez: *(inaudible)*

Deleuze: Bueno, muchas gracias, fue muy rico. Y en efecto es importante que esta historia del marxismo italiano se encuentre al costado de la escuela de Frankfurt. Y ya en ambos casos está prefigurado, en el marco del marxismo, el nuevo lazo entre nuevas luchas y nuevas subjetividades.

Retomo. Decir que hay en Foucault una reintroducción del sujeto no tiene ningún interés. ¿Por qué? Porque Foucault no reintroduce el sujeto, sino que nos propone cierta concepción de lo que llama un modo o un proceso de subjetivación. Constatar que eso es una reintroducción del sujeto me parece sin interés, si no se hace esta tarea mínima de acompañar a Foucault en su recorrido. Es decir, ¿por qué, qué necesidad tiene? Entonces quizá uno puede responder que es porque había planteado el problema del poder de cierta manera. Y uno puede lamentar que haya planteado el problema del poder de esa manera... No sé, todo es posible. Pero si lo hemos seguido hasta el momento en que plantea el problema del poder de esa manera, digo que nos tropezamos con la pregunta muy intensa que termina por plantearse a sí mismo: ¿cómo franquear la línea?, ¿voy a quedar del lado del poder? Y si uno participa en esta pregunta, si la acompaña entonces durante bastante tiempo en el pensamiento, ve bien que la respuesta resulta de ahí: si es posible franquear la línea, es decir pasar del otro lado del poder, será siguiendo un nuevo eje o despejando una nueva función.

Hemos visto en qué consistía, según él, esta función: plegar el afuera, el pliegue del afuera. O si prefieren, más concretamente, la manera en que la fuerza, que siempre viene del afuera, se pliega sobre sí misma. Eso es lo que llama el interior del exterior. ¿Se acuerdan? La embarcación, la nave de los locos que está en el interior del exterior[3]. Lo cual podría hacernos decir: "¡Ah, pero restaura la interioridad!". Pero no es eso lo interesante. Cuando la palabra "interior" reaparece ahora, no aparece en doblete con la palabra "exterior", no aparece en relación de oposición con lo exterior. La oposición interior/exterior es sustituida por la idea de que hay un interior de lo exterior, y de que no hay otro interior más que ese. Eso nos puede parecer todavía oscuro. No hay interior en oposición con lo exterior, no hay restauración de una interioridad. Hay el descubrimiento de un movimiento de lo exterior, a saber el movimiento a través del cual el exterior constituye un interior que es interior de lo exterior.

Y vimos en qué consistía, en otros términos, ese movimiento de la subjetivación. Es una función derivada, deriva de la relación de fuerzas. Lo que deriva de la relación de fuerzas es el repliegue de la fuerza sobre sí misma. Vimos entonces que esta dimensión de la subjetivación será retomada por el poder, recuperada por el poder, pero que van a cavarse, van a constituirse, nuevos modos de subjetivación.

De modo que nos encontramos efectivamente frente a nuestros tres ejes. Y lo que quisiera en esta sesión de hoy es resituarlos. Al final, en una de sus últimas entrevistas, Foucault dice que son como tres ontologías: la ontología del saber, la ontología del poder y la ontología del sí mismo[4]. No empleará la palabra sujeto. El producto de la subjetivación es el sí mismo. Evidentemente no empleará la palabra "sujeto" para indicar mejor que lo interior nunca es otra cosa que interior de lo exterior. Ontología del saber, ontología del poder,

[3] Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica. Tomo I*, op. cit., p. 25.

[4] Cf. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p. 270.

ontología del sí mismo. En otros términos, habría un ser saber, un ser poder, y un ser sí mismo.

Pienso en el latín, en la expresión de Nicolás de Cusa, autor del Renacimiento, que ya les he citado porque me parece muy bella. Nicolás de Cusa había inventado una palabra. Hablaba latín, y en latín "poder" se dice *posse*, y el verbo ser en tercera persona –"él es"– se dice *est*. Y he aquí que Nicolás de Cusa inventaba la expresión *possest* para designar el ser potencia, el ser poder. Lo que entendía por potencia, por poder, aquí no nos interesa, ya que es muy diferente de Foucault. Pero retengo esta fórmula, el *possest*, porque quizá nos sirva.

Y se podría decir que en Foucault hay tres ontologías, tres seres. Entonces haríamos lo mismo. ¿Qué sería el ser saber? En latín "saber" se dice *scire*. Diríamos que hay un *sciest*, hay un ser saber. Luego hay un ser poder, el *possest*. Y luego hay un ser sí mismo, el *se-est*, puesto que "sí" se dice *se*. ¿Agregan algo estas fórmulas bárbaras, o es por mera diversión? Insisten sobre el carácter ontológico de los tres ejes.

Al mismo tiempo, se trata de ontologías históricas. ¿Por qué? Porque en Foucault todo es puesto siempre en variación. En ese sentido, todo es histórico. Y sin embargo Foucault nos dice de todo su trabajo que *no es trabajo de historiador*[5]. ¿Por qué? Porque creo que lo único que le interesa a Foucault –y es por eso que pertenece a cierta tradición kantiana– es el estudio de las condiciones. No le interesan los comportamientos que se manifiestan, no hace una historia de los comportamientos. No hace tampoco una historia de las ideas. Lo ha dicho mil veces. Muchos libros que reivindican un poco a Foucault hacen historia del comportamiento o historia de las ideas. Él nunca quiso hacer eso, pretende hacer una historia de las condiciones bajo las cuales aparecen comportamientos y enunciados en los cuales están tomadas las ideas. En otros términos, una historia de las condiciones del saber. Del mismo modo, no hace una historia de las instituciones, sino que descubre en las relaciones, en lo que llama relaciones de fuerzas o microfísica, las condiciones de toda institución, puesto que las instituciones no harán más que actualizar tales relaciones de fuerzas.

[5] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2– El uso de los placeres*, op. cit., p. 12.

Y asimismo, no hace una historia de la vida privada –que es posible, se hace y se sigue haciendo– sino una historia de la subjetivación como condición de toda vida privada.

¿Pero por qué, aunque no sea un trabajo de historiador, es a pesar de todo histórico? Es porque en Foucault las condiciones nunca son las condiciones de la experiencia posible, como en Kant. En otros términos, las condiciones no son más generales que lo condicionado. El lenguaje y la luz, por ejemplo, como condiciones del saber, tienen en cada caso una existencia singular y limitada. Las relaciones de poder son en cada caso inseparables de tal diagrama y no de tal otro. La subjetivación es inseparable de tal manera de plegar y de la determinación de los puntos por los cuales pasan los pliegues. En otros términos, las condiciones son singulares y no universales a la manera kantiana. Entonces es distinto que la historia, porque es el estudio de las condiciones, y sin embargo es ontología histórica, porque las condiciones jamás son generales o universales. O para emplear un término filosófico, no son apodícticas, habría que decir que son problemáticas. Problemáticas en el sentido de que varían en cada época y según cada formación social.

Y les decía que a los tres ejes ontológicos les corresponden tres preguntas fundamentales. Al eje del saber le corresponde la pregunta: ¿qué puedo ver y qué puedo decir hoy? Ese es el problema, eso es lo que llama la problematización. Ya sea hoy, o en otra época. ¿Qué puedo decir, qué puedo saber en la época en la que estoy? Segundo problema: ¿cuál es mi poder y mi resistencia al poder? Tercer problema: ¿cuál es el modo de mi subjetivación, de qué pliegues me rodeo? En otros términos, los tres ejes son inseparables de lo que Foucault llama una problematización.

¿Qué significa eso finalmente? Creo que a Foucault le ha interesado una sola cosa de un extremo al otro de su obra: ¿qué quiere decir pensar? Y si la pregunta se plantea así, creo que tal como hay tres ejes, hay en el conjunto de la obra de Foucault tres determinaciones de lo que significa pensar.

Diría en primer lugar que pensar es ver y es hablar. Y es preciso mantener que pensar es ver y hablar, bajo la condición de agregar que

como hay una disyunción, como hablar no se encadena con ver, como hay disyunción entre ver y hablar, pensar se hace siempre *entre* los dos. Pensar es el entremedio del ver y del hablar. Hay una fisura entre ver y hablar, entonces pensar es ver y es hablar en tanto que pensar se efectúa entre el ver y el hablar, en la fisura entre ver y hablar, en la disyunción ver/hablar.

Y lo vimos, pero intento volver a decirlo porque aquí reagrupo al nivel de lo que significa pensar. El ver solo alcanza la visibilidad como a su límite, como a su propio límite: lo que solo puede ser visto. Hablar solo alcanza la enunciabilidad tocando su propio límite. Ahora bien, es preciso que el límite respectivo, el propio límite de cada uno de los dos, del ver y del hablar, sea al mismo tiempo el límite común que los separa y que los relaciona entre sí al separarlos. Lo cual significa aquí también algo muy simple: que efectivamente es en el *entre* ver y hablar que el pensamiento ve y habla, y que se efectúa el pensar.

¿Y qué significa pensar al nivel del ser poder? Vimos que esta vez ya no se trataba de dos grandes formas, lo visible y lo enunciable, que se trataba de relaciones puntuales, relaciones de fuerzas que van de un punto a otro. Estos puntos son verdaderas singularidades, son puntos singulares. ¿Qué significa pensar? Creo que aquí, en su sentido más general, pensar es emitir singularidades. Ustedes comprenden que en la medida en que las relaciones de fuerzas son efectivamente relaciones entre puntos singulares, no son solamente entre hombres, y no están solamente al nivel del poder político. El ser poder, el *possest*, concierne también a la naturaleza, concierne también a las cosas. Concierne tanto a las cosas naturales como a las cosas artificiales. Ya en el azar, el azar es una relación de fuerzas. ¿En qué sentido? Lanzan los dados al azar, lanzan tres dados y salen 4, 2, 1. Bueno, eso es una relación de fuerzas. Puede ser incluso que el azar sea el subsuelo de toda relación de fuerzas. Entre elementos arrojados al azar, hay relaciones de fuerzas, emisión de singularidades.

Y una larga tradición, que llega hasta Nietzsche, hasta Mallarmé, ha comparado el pensamiento o ha confrontado el pensamiento con un juego. Lo que cuenta es la naturaleza del juego considerado. Es evidente que el juego de Heráclito no es el juego de Leibniz. Todos

estarían de acuerdo en decir que de cierta manera pensar es jugar. Las diferencias comenzarían evidentemente cuando uno pregunte de qué juego se trata. ¿A qué juegas tú? Quizá no es fácil decir en qué consistía el juego de Heráclito, pero es seguro que si llego a decir en qué consiste, comprendo lo que quiere decir, o lo que sus fragmentos quieren decir. Cuando muchos siglos después Leibniz retome la idea de que el pensamiento divino juega y calcula jugando, da indicaciones muy precisas sobre el tipo de juego, que es mucho más cercano, por ejemplo, al ajedrez. A saber: ocupar un máximo de espacio con un mínimo de medios. Él mismo toma el ejemplo de empedrar una superficie, del empedrado. Pero aunque seamos muy malos jugadores, todos sabemos que una jugada de ajedrez es una relación de fuerzas. No entre los dos jugadores, eso no tendría ningún interés. Es la psicología del juego. Pero la ontología del juego es que cada pieza es una línea de fuerza. Cada pieza es una línea de fuerza y hay una gran variedad de líneas de fuerzas. Para los aficionados, recordaré por ejemplo otro juego como el go, que es de una naturaleza completamente diferente. De modo que nunca alcanzará con decirnos que pensar es jugar, siempre será preciso que se nos diga en qué juego se piensa, de qué juego se trata. ¿Es jugar al ajedrez o es jugar al go? ¿Es lanzar los dados al azar? ¿Qué es?

Pero si me quedo en la generalidad sobre la cual se podría acordar: pensar es jugar. Es decir –si se toma esto como signo fundamental del juego– pensar es tirar dados. Y ven lo que esto quiere decir. No es una metáfora, no es un truco poético, quiere decir emitir singularidades. Y de esa emisión de singularidades resultan relaciones entre los puntos singulares: entre mis tres caras, una que muestra 4, una que muestra 2, una que muestra 1, hay cierta relación de fuerzas.

Y así adquiere todo su sentido lo que vimos cuando Foucault nos decía: tomo un puñado de letras y las lanzo al azar[6]. Diría que en ese texto de *La arqueología del saber*[7] ya estaba el *possest*, el ser poder: la relación de fuerzas es la relación que se establece entre las singulari-

[6] Cf. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*, op. cit., p. 230.

[7] Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 142 y sigs.

dades emitidas. Se podría hacer la prueba: lanzamos un puñado de letras al azar. Pero a otro nivel, no es completamente al azar, sino según probabilidades, probabilidades de frecuencia. Por ejemplo, frecuencia de las letras en una lengua. Observan órdenes de frecuencia. O relaciones aún más complejas: habíamos visto las relaciones entre las letras y los dedos sobre un teclado. Y se obtiene la serie A-Z-E-R-T, AZERT. Aquí también se trata de singularidades entre las cuales hay relaciones de fuerzas. Esas relaciones de fuerzas serán esta vez la relación de frecuencia de las letras en la lengua francesa combinada con la relación de los dedos, de tal manera que tienen letras cuya asociación tiene un alto grado de frecuencia y que solo podrían teclear con una superposición de dedos que les haría perder tiempo.

En todos estos sentidos puedo decir que pensar es jugar. Es mallarmeano por excelencia. O nietzscheano por excelencia: "Cuando la Tierra haya temblado bajo los dados..."[8] Ah, ya no recuerdo... En fin, es Zaratustra. Pero de Zaratustra a Mallarmé encontramos al nivel del lanzador de dados lo que de cierta manera ya despuntaba en Heráclito, lo que será racionalizado en el juego de ajedrez leibniziano. Habrá toda una historia del juego filosófico y de sus modelos. Teniendo en cuenta incluso, para dar cuenta de todo y de todo el mundo, la idea de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje. ¿Qué es un juego allí? Puedo decir simplemente que jugar es pensar. ¿En qué sentido? En el sentido preciso de emitir singularidades.

Este es el dominio del ser poder. ¿Cuál es finalmente mi poder? Mi poder es emitir singularidades. Y vimos que entre el azar y la necesidad, había tantas y tantas transiciones... A saber, estaban esos encadenamientos semi-dependientes que representan únicamente segundas tiradas, en tanto que toman en cuenta los resultados de la tirada precedente. Ahora bien, creo que pensar nunca es simplemente tirar o emitir al azar, sino constituir esas series de tiradas donde la tirada siguiente depende parcialmente de los resultados de la tirada

[8] "Si alguna vez jugué a los dados con los dioses sobre la divina mesa de la tierra, de tal manera que la tierra tembló" cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Bs. As., 1995, "Los siete sellos (O: La canción «Sí y Amén»)", pp. 315-316.

precedente. Y que es el conjunto de esas tiradas sucesivas lo que se llama pensar. Y si hubiera un inconsciente del pensamiento, es porque en un pensamiento que parece simple, hay quizás miles, y miles, y miles de tiradas.

Esta sería la segunda definición de lo que quiere decir pensar.

Y luego habría una tercera definición, todavía una más. Esta vez se diría algo como lo siguiente... Y no quiero en absoluto convencerlos, por eso deseo las dos sesiones en las que serán ustedes los que hablen y reaccionen. Quisiera que esto les diga algo, si es posible. Esta vez se diría que pensar es plegar, pensar es curvar. Y sería esta vez el pensamiento del ser sí mismo. Ya no el pensamiento del ser saber, ya no el pensamiento del ser poder, sino el pensamiento del ser sí mismo. ¿Y qué es curvar? Es constituir el adentro del afuera. No es oponer un adentro al afuera, no es recogerse en sí mismo, es plegar el afuera, constituir el adentro del afuera, doblar el afuera de un adentro que le es copresente, coextensivo. Constituir un adentro que tenga con el afuera una relación topológica. Sería esta vez la topología del pensamiento. Constituir un adentro que sería coextensivo con el afuera bajo la condición del pliegue. Constituir un "espacio del adentro" –expresión de Michaux. Constituir un espacio del adentro que sería coextensivo, copresente al espacio del afuera sobre la línea del pliegue. Se diría que todo el espacio del adentro está topológicamente en contacto con el espacio del afuera. E indudablemente el adentro condensaría el pasado, tal como el afuera haría advenir el futuro, de modo que el pliegue no sería otra cosa que la línea del tiempo, el pliegue sobre el cual se confrontan como coextensivos el afuera y el adentro.

Me dirán que todo esto es muy confuso. Después de todo, no es fácil decir lo que significa pensar. En cualquier caso, tendríamos las tres respuestas de Foucault. Conforme al ser saber, pensar es ver y hablar, pero en el entremedio de ver y hablar. Luego estaría la respuesta del ser poder: es emitir singularidades, es emitir una tirada de dados. Y después tendríamos la respuesta del ser sí mismo: pensar es plegar el afuera, plegar la fuerza de manera que se constituya un adentro topológicamente en contacto con el afuera, coextensivo con el afuera.

Estamos quizás en condiciones de intentar construir una especie de diagrama de Foucault y comentarlo. Podemos lanzarnos a este ejercicio... Sí, intentemos hacer un diagrama, o una especie de... de retrato filosófico. ¿Qué es lo que diría, si intento reagrupar realmente todo nuestro trabajo hasta aquí?

Partimos de los estratos, es decir de las formaciones de las que hablamos desde el inicio. E intento hacer el retrato de los estratos [*dibuja en el pizarrón*]. A eso le llamo 1, o el ser saber. Independientemente de que es gracioso, ¿por qué son estratos? Vamos a hacer que se vea, vamos a estratificar [*vuelve a dibujar*]. Son formaciones estratificadas. Y tienen allí lo visible y sus cuadros. En cada espesor habrá una formación social: formación social 1, formación social 2, formación social 3. Y los cuadros o visibilidades, las condiciones de lo que se puede ver sobre ese estrato. Después tendrán no las visibilidades, sino los enunciados. Hice estas pequeñas cosas porque recuerdan la asimilación de los enunciados con curvas. Mientras que las visibilidades proceden por cuadros, los enunciados son equivalentes a curvas. Pero es un detalle, es para hacerlo más bonito. En cada formación social está también lo que se puede decir: [*lo señala en el pizarrón*] lo que se puede decir sobre tal formación, lo que se puede decir sobre tal otra formación, lo que se puede decir sobre tal otra formación.

Estos serían entonces los estratos, que consisten en visibilidades por un lado, enunciados por el otro. ¿Va bien hasta aquí? Son formaciones estratificadas. Es entonces el ser saber. Foucault no deja de hablarnos de esto hasta *La arqueología del saber*. Es el archivo. Decía –e insisto– que en Foucault el archivo es audiovisual: los enunciados, las visibilidades.

¿Y por qué esta abertura? [*señala en el pizarrón*]. Afortunadamente pensé en ella. Recuerdan que hablar no se encadena con ver. Hay disyunción entre ver y hablar. Hablar no es ver y ver no es hablar. Hay apertura entre los dos. Lo que he marcado ahí es esta apertura o esta disyunción.

Estamos aquí, como lectores de Foucault, atrapados ya en una especie de laberinto. Y ya en el comienzo del año les había leído un texto admirable. Pero esta vez voy a añadir, quisiera hacer como una especie de comentario literario para ayudarnos a todos en nuestra

comprensión. No un comentario filosófico, o no todavía. Quizá recuerdan el texto de Melville tomado de una de sus más bellas novelas, *Pierre o las ambigüedades*, donde nos dice que el pensamiento tiene que ver con los estratos, pero no *solamente* con los estratos.

Diría que en el punto de este dibujo en el que estoy, vamos de estrato en estrato, vamos de formación en formación. Y sobre cada formación hay ver y hay hablar, están las visibilidades que se pueden captar, los enunciados que se pueden formular. E imagínense a ustedes como fuera del tiempo, pasando de un estrato al otro, del siglo XVII, al siglo XIX, al siglo XX, golpeándose en cada ocasión contra visibilidades de nuevo tipo: "¡Ah! ¡Algo que no hubiera podido verse a tal nivel y que se puede ver ahora!". Pero inversamente, secretos perdidos, algo que se veía y que ya no se sabe ver. Y entonces estamos un poco enloquecidos... Vamos de estrato en estrato, ¿pero qué buscamos? ¿Qué podríamos buscar, sino la sustancia no estratificada? Si me preguntan por qué buscar una sustancia no estratificada... ¡No es mi culpa! [*risas*] Vemos bien que eso no puede ser suficiente, sino estamos condenados, estamos prisioneros de nuestra formación: veremos lo que estamos llamados a ver sobre esta formación, diremos lo que estamos llamados a decir. Y no es que haga falta tener esperanzas a cualquier precio, pero –y esto no es del orden de los razonamientos abstractos– el hecho es que buscamos otra cosa a través de eso, a través de las visibilidades y a través de los enunciados. A través de nuestros enunciados y a través de nuestras visibilidades, buscamos otra cosa. La respuesta más simple, ya que no compromete en nada, es que buscamos lo no estratificado. En fin, algo que no esté estratificado. ¿A quién se le ocurriría ir a buscar la vida en el archivo? Si buscamos un pedazo de vida, puede ser que haya que hacerlo a través del archivo, pero no hay que quedarse en el archivo.

¿Qué son esos estratos? Releo el texto de Melville, que es tan bueno, ya que ahora estamos en condiciones de darle su pleno sentido y su repercusión: *La vieja momia está sepultada bajo múltiples vendas. Hace falta tiempo para desenvolver a este rey egipcio.* Es el trabajo del archivista: desenvolver la vieja momia. La vieja momia no quiere decir la formación pasada. Una vez más, el archivo pertenece al presente tanto como al pasado. La vieja momia ya somos nosotros. Todos nosotros

somos el faraón, todos nosotros ya somos viejas momias. Es lo que acabo de dibujar: eso es la momia, la momia de la arqueología. Y las formaciones, los estratos superpuestos, son las vendas. Vamos de estrato en estrato, vamos de venda en venda. ¿Por qué? Y bien, porque hace falta tiempo para desenvolver la vieja momia.

Y supongamos que el joven archivista, el joven discípulo de Foucault, se llama Pierre. *Porque comenzaba a atravesar con la mirada la primera capa superficial del mundo* –es decir, el estrato más cercano–, *Pierre se imaginaba en su locura que había alcanzado la sustancia no estratificada.* No, sin duda habrá que permanecer largo tiempo en el archivo antes de tener la menor idea de ella. *Por lejos que los geólogos* –pero los geólogos son también los arqueólogos– *hayan descendido en las profundidades de la Tierra, no han encontrado más que estrato sobre estrato. Pues hasta su eje* –el eje del saber– *el mundo no es más que superficies superpuestas.* Es el mundo de los estratos, hecho de vendas.

Estamos entonces extraviándonos en los estratos como en un laberinto. Y sin embargo, estamos en busca de la sustancia no estratificada. ¿Qué hacer? Yo veo solo dos movimientos posibles para que el arqueólogo deje de ser arqueólogo, es decir hombre del ser del saber, y se convierta en otra cosa: [*vuelve a dibujar*] o bien intentar ascender por encima de los estratos, o bien hundirse cada vez más, con la idea de que el elemento no estratificado es subterráneo. ¿Es subestrático o es aéreo?

Ya Melville nos dice que prestemos atención cuando nos hundamos. *A costa de inmensos esfuerzos, nos abrimos un camino subterráneo en la pirámide* –la pirámide son los estratos, es el elemento estratificado–; *a costa de horribles tanteos a ciegas, llegamos a la cámara central* –la cámara central es la cámara funeraria–; *con gran alegría vislumbramos el sarcófago; levantamos la tapa...* Y esperamos allí alcanzar lo no estratificado, puede ser que tengamos razón. Melville nos dice que no: *levantamos la tapa... ¡y no hay nadie!* El vacío. *El alma del hombre es un vacío inmenso y aterrador*[9]. Buscaba el interior, solo encontré el vacío.

[9] Herman Melville, *Pierre: or, The Ambiguities*, Harper & Brothers, 1852, pp. 387-388.

¿Qué hay por encima de los estratos? Si los estratos son la Tierra, por encima de los estratos está lo aéreo o lo oceánico. Y quizás está ahí el elemento no estratificado. ¿Qué me dice que hay algo por encima de los estratos? Es casi la necesidad de una razón. ¿Razón de qué? Entre los dos fragmentos de estratos –las visibilidades y los enunciados– hay disyunción, y sin embargo hay entrecruzamientos. No hay conformidad, y sin embargo se responden uno a otro. Hay una correspondencia sin conformidad. Es decir que las visibilidades responden al llamado de las palabras, aunque nunca veo aquello de lo que hablo, y las palabras responden a la sugestión de las visibilidades, aunque nunca hablo de lo que veo. ¿Lo recuerdan? Fue el objeto de nuestro estudio durante todo un trimestre: ¿cómo explicar que haya una correspondencia sin conformidad? Son dos formas disyuntivas, y sin embargo hay correspondencia. Y la respuesta de Foucault era que hay que encontrar la razón de la correspondencia en otra dimensión. A esta otra dimensión la llamaría esta vez, por comodidad, así como así, por el gusto de hacer literatura, zona oceánica, o zona atmosférica, o zona de Bichat. Ni siquiera preciso por qué la llamo zona de Bichat... En fin, porque es la zona de las muertes parciales. ¿Qué será esta dimensión? Lo sabemos, es el dominio del ser poder, es decir de las relaciones de fuerzas como relaciones entre singularidades.

Hagámoslo, entonces [*vuelve a dibujar*]. Es una situación provisoria. Hay que imaginar esto muy agitado. Y aquello muy pesado pertenece a la Tierra, la Tierra de los enunciados, la Tierra de las visibilidades. De la Tierra es que se extraen formas, forma de lo visible y forma de lo enunciable. ¿Y qué son estos cositos? Son puntos. Ya no hay forma. Mi zona oceánica es el ser poder, es el despliegue de la potencia. ¿Bajo qué forma se despliega la potencia? Se despliega como relaciones de fuerzas entre puntos singulares. De modo que mis bolitas representan puntos singulares en movimiento perpetuo. No se detienen, se mueven todo el tiempo. Y luego sitúo relaciones de fuerzas. La relación de fuerzas es lo que puedo definir entre dos puntos relacionados en tal momento, respecto de un campo social, es decir respecto de un estado de estrato. Pero ya es el afuera de los estratos. No hay nada por fuera de los estratos, pero hay un afuera de los estratos. Y el afuera de los

estratos son las fuerzas y sus relaciones. No se totaliza, no hay razón para que se totalice. Diría que este es el dominio de la relaciones de fuerzas o de poder.

Y sobre el esquema, sobre el dibujo que es muy explicativo, lean al mismo tiempo –desgraciadamente cito de memoria, es más o menos así: "Ya no hay forma, ni persona, nos sosteníamos por encima ya no como personas, sino como dos mariposas nocturnas o como dos plumas" –mis bolitas son plumas– "... como dos mariposas nocturnas o dos plumas, ciegos y sordos el uno al otro" –es decir invisibles y mudos, más allá de las visibilidades como de los enunciados–, "ocultos detrás del polvo que nos lanzábamos gritando: '¡Canalla, canalla, mátalo, mátalo!'". Es un texto muy bello, lo enlazo así como así, después de Melville. Es una página muy bella de Faulkner en una novela intitulada *Los invictos*, que cuenta la manera en que se pelean jugando –se trata de un juego– un niño blanco y un niño negro. "Nos sosteníamos por encima ya no como personas, sino como dos mariposas nocturnas o dos plumas, ciegos y sordos el uno al otro, ocultos detrás del polvo que nos lanzábamos gritando: '¡Canalla, canalla, mátalo, mátalo!'"[10]. Es la descripción de las relaciones de fuerzas. Es allí que en cada ocasión emitimos una tirada de dados. Es la bella zona del huracán.

Ahora bien, varias preguntas. ¿Por qué, para que mi dibujo sea exacto, dejé puntos fuera de las relaciones de fuerzas? Porque, ustedes recuerdan, una relación de fuerzas define un punto afectado y un punto

[10] La escena completa es la siguiente: *Pero precisamente ahora era urgente, aun cuando Ringo fuese un negro, porque Ringo y yo habíamos nacido el mismo mes, y ambos nos alimentamos del mismo pecho y dormimos y comimos juntos durante tanto tiempo, que llamaba "abu" a abu, lo mismo que yo, y hasta puede que él ya no fuera negro, o que yo tal vez ya no fuese un chico blanco, o que ni siquiera siguiésemos siendo personas ninguno de los dos: los dos últimos invictos, como dos mariposas nocturnas, como dos plumas flotando por encima del huracán. Así estábamos ambos; no vimos en absoluto a Louvinia, mujer de Joby y abuela de Ringo. Estábamos frente a frente, apenas a un brazo de distancia el uno del otro, mutuamente invisibles entre las furiosas y paulatinas sacudidas del polvo que arrojábamos, gritando: "¡Muerte a los bastardos! ¡Matadles! ¡Matadles!", cuando la voz de ella pareció descender sobre nosotros como una enorme mano, aplastando hasta el polvo que habíamos levantado, mientras nos hacíamos ya visibles el uno al otro, manchados de polvo hasta los ojos y todavía a punto de lanzarlo.* William Faulkner, *Los invictos*, 1938.

afectante. Una singularidad afectada es definida por el afecto que sufre, una singularidad afectante es definida por el afecto que ejerce. Pero vimos que hay singularidades de otro tipo, singularidades que no están tomadas en las relaciones de fuerzas, y que son las singularidades de resistencia. Y podemos dejar el lugar reservado a singularidades libres no tomadas, o todavía no tomadas en las relaciones de fuerzas, y que entrarán en las relaciones de fuerzas. Ya no singularidades de ser afectado o singularidades de afectar, sino singularidades de resistir. Ya no puntos de ser afectado o puntos de afectar, sino puntos de resistencia. Esta es la primera observación para hacer.

¿Por qué esta zona oceánica es perpetuamente removida? Porque a cada estado atmosférico corresponde un conjunto de relaciones de fuerzas, es decir un diagrama. Y los diagramas sufren mutaciones, son quebrados. Y diría que cada diagrama es la relación de fuerzas que corresponde a un estrato, aquel o este, o este [*señala en el pizarrón*]. ¿Y por qué? Y bien, porque los dibujos son siempre así, en la cabeza del que los hace, iluminan todo [*risas*]. El que lo mira pensaba que había comprendido en abstracto, y con el dibujo ya no puede.

Deben notar una cosa: aquí no hay fisura. Y eso era de esperar. Si han comprendido desde el comienzo, al nivel del ser poder no hay fisura. En la zona informal no hay forma. La fisura existe entre las dos formas del saber, el ver y el hablar, pero entre las relaciones de fuerzas que solo unen puntos, puntos que todavía no están determinados como visibilidad o enunciado, no hay ninguna abertura, ninguna fisura.

Y sin embargo, vimos que lo que se actualiza, se encarna en una formación estratificada o estrática, es un conjunto de relaciones de fuerzas, es decir un estado atmosférico, un estado oceánico, un estado de ser poder, o si prefieren un diagrama. Son efectivamente las relaciones de poder las que se actualizan y se encarnan en las formaciones estratificadas. ¿Por qué hay disyunción entre las formaciones estratificadas? Es decir, ¿por qué no hay conformidad? No hay conformidad porque –lo vimos– las relaciones de fuerzas solo pueden encarnarse o actualizarse diferenciándose, diferenciándose en dos direcciones: una dirección que dará lo visible sobre su estrato, y otra dirección que dará lo enunciable. Porque actualizarse es diferenciar, es diferenciarse, el

estrato solo podrá actualizar las relaciones de poder al precio de una abertura, de una fisura. Desde entonces, todo se explica.

Puedo sostener entonces –sería todavía más bonito– que la abertura, la fisura interestrato, entre los dos aspectos, las dos mitades del estrato, produce como una aspiración de aire sobre la zona oceanográfica. [*Dibujando*] Y allí tendría como un borboteo de singularidades y de singularidades libres. Estaría bien.

Ya está, este es el dominio del ser poder.

Y luego hay una cosa más. ¿De dónde vienen las fuerzas, las singularidades? Se nos dice que vienen del afuera, de lo lejano más profundo que todo mundo exterior. ¿Por qué? Porque los mundos relativamente exteriores, y desde entonces relativamente interiores, son los mundos estratificados. Pero más allá de los mundos interiores o exteriores, está el afuera, está la línea del afuera. Y sin duda es la línea del afuera la que emite las singularidades, que entran en relaciones variables en tal o cual zona. Pero la línea del afuera está ella misma, a su vez, más allá de la zona oceanográfica. Por el momento podría representarla así [*dibuja*]. ¿Por qué la llamo "del afuera"? Porque marca el límite con la muerte. Es tortuosa, es como si las singularidades cayeran desde esta línea del afuera. Cuando caen de la línea del afuera, entonces sí entran en relación, y esas relaciones constituyen relaciones de fuerzas, es decir, estados de poder. Pero la línea del afuera es únicamente portadora de singularidades. Y sin duda cada singularidad está definida por una curvatura de esa línea del afuera. Es terrible, puesto que es el límite con la muerte, y al mismo tiempo no se confunde con las relaciones de fuerzas.

Intervención: Me pregunto cómo verdaderamente a partir de las relaciones de poder, de las relaciones de afección y a la vez de ser afectado, hay una línea del afuera. Todavía habría que pensar lo que hace que esta línea del afuera sea pensable a partir de las relaciones de poder, sin lo cual cuando se habla de la línea del afuera, se da una especie de salto, de salto casi injustificado, y en última instancia arbitrario.

Deleuze: Escucha, por el momento estoy en una dificultad tal, que te pido la amabilidad de que me dejes intentar salir adelante. Todas las

observaciones que quieras me las haces después. En principio tienes razón, pero no puedo detenerme en lo que dices, ya esto es bastante difícil.

Digo que la línea del afuera es terrible. Y sin embargo, no forma parte del ser poder. ¿Y qué constituye su carácter terrible? Diría que es sin duda su velocidad. Es su velocidad. Tan rápida, tan rápida que puede arrastrarnos. El poder nos inviste, pero la línea del afuera amenaza con arrastrarnos, y arrastrarnos a velocidades incontrolables.

Y para proseguir esta especie de llamado a los grandes autores de literatura, que me parece tan vital, para tomar la posta de todo esto, para volverlo más respirable, diría que hasta donde conozco hay dos grandes autores que supieron hablar de esta línea del afuera y darnos una idea de ella. Son Melville –una vez más – y Henri Michaux.

Y no es que Melville nos quiera hacer comprender la línea del afuera. La línea del afuera no es una abstracción, sencillamente cada uno de nosotros tiene la suya. Melville dice cuál es la suya, o cuál es la línea de los que viajan sobre el barco del capitán Achab, esta vez en *Moby Dick*. Y todo un capítulo, el capítulo 60, se intitula "La línea" o "La línea ballenera". ¿Y por qué es terrible la línea ballenera? La velocidad con la que se desenrolla puede arrastrar un brazo, una pierna, un marino entero. *Como el menor enredo o retorcimiento en la aduja, al desenrollarse la línea, podría infaliblemente quitar a alguien el brazo, o la pierna, o el cuerpo entero, se tiene la mayor precaución al guardar el cabo en su tina. Algunos arponeros pasan casi una mañana entera en esa tarea*[11]. ¿Ven? Los arponeros están acá [*golpetea en el pizarrón*]. ¡Qué precaución, qué trabajo tienen que hacer para no ser arrastrados por la línea del afuera! Pasan casi una mañana entera en esa tarea para evitarlo.

¡Todo el capítulo es prodigioso! Ofrece todo tipo de razones. Describe: *esta disposición es indispensable en atención a la seguridad común, pues si el extremo inferior de la cuerda...* Es preciso que el extremo de la cuerda esté libre, lo cual muestra bien mi dibujo. Pueden prolongarla, en efecto puede prolongarse de una lancha a otra. *Pues si el extremo*

[11] Herman Melville, *Moby Dick*, 1851.

inferior de la cuerda estuviera sujetado a la lancha de algún modo, la ballena correría la cuerda hasta el final, en un solo minuto fulgurante. La velocidad. La velocidad que es aún peor que el poder. Hay una sola cosa peor, más atroz que el poder: la velocidad. *En un solo minuto fulgurante, como lo hace a veces, y no se detendría allí, sino que la lancha condenada sería arrastrada infaliblemente tras ella a la profundidad del mar, y en ese caso no habría pregonero que la volviera a encontrar jamás.*

Así, la línea ballenera envuelve –y les pido que retengan esto porque anticipa lo que tenemos que hacer– *la embarcación entera en sus complicados meandros, girando y serpenteando alrededor suyo en casi todas las direcciones. Todos los remeros son prisioneros de sus peligrosas contorsiones, de modo que, ante los despavoridos ojos de la gente de tierra, parecen prestidigitadores indios que se divierten haciendo guirnaldas alrededor de sus miembros con los más mortíferos reptiles.* "Los más mortíferos reptiles" son un segmento curvado de la línea del afuera.

Bueno, es un capítulo sublime. Y termina con: *¿Pero por qué decir más? Todos los hombres viven envueltos en líneas balleneras. Todos nacen con la cuerda al cuello, pero solo cuando están ante una muerte súbita y rápida, los mortales se dan cuenta de los peligros silenciosos, sutiles y omnipresentes de la vida.*

Foucault preguntaba cómo franquear la línea, es decir cómo no quedar del lado del poder. Y bueno, la respuesta es esta: cada uno tiene su línea ballenera. Añadimos entonces que es bueno que cada uno encuentre la suya, o las suyas. En cualquier caso, todos la tenemos. ¿Y en qué la reconoceremos? En la velocidad infinita de sus sinuosidades cambiantes.

En Melville era la cuerda ballenera, la línea ballenera. No hace falta decir que Moby Dick, la ballena blanca, se confunde estrictamente con la línea ballenera. Puesto que el movimiento de Moby Dick es la velocidad infinita de la línea ballenera, es la velocidad infinita que comunica.

Y el capitán Achab es el hombre de las relaciones de fuerzas, pero que saca provecho de las relaciones de fuerzas con su tripulación para arrastrar a todos hacia una confrontación con la línea del afuera, es decir con la línea ballenera. El segundo de Achab dice: "Achab, no

tenías derecho a elegir la ballena blanca". Había que permanecer en las relaciones de frecuencia: "Cualquier ballena es buena para atrapar". Es decir, había que permanecer en las relaciones de poder, en las relaciones de fuerzas, según su frecuencia. "No tenías derecho a elegir esa, no tenías derecho a elegir". La ley –la ley en el sentido político– del pescador de ballenas es: "No elegirás tu ballena". Achab –y esto ya nos adelanta para lo que viene luego– tiene un extraño y monstruoso vínculo *privado* con Moby Dick, la abominable ballena. Y es en función de ello que se sirve de sus relaciones de poder para sobrepasarlas y arrastrar a sus hombres sobre la línea del afuera, en la cual todos ellos, salvo uno, serán llevados a una velocidad loca.

Michaux habla de sus experiencias con mescalina en dos libros muy bellos, *Miserable milagro*[12] y *Las grandes pruebas del espíritu*[13]. Ven que antes era la línea ballenera, aquí es la línea de drogas, la mescalina... Hay tantas figuras en el mundo: la mescalina, Moby Dick... *Aquí solamente una línea...* Michaux explica que ya no hay forma. Destituir toda forma es el poder de la droga. *Aquí solamente una línea, una línea que se quiebra en mil aberraciones...* Es lo que intenté representar, son las aberraciones de la línea del afuera. Y aquí viene la fórmula espléndida firmada Michaux: *la correa del látigo de un cochero enfurecido.* Responde término a término al texto de Melville: "se creería que los marinos tienen los brazos envueltos por serpientes que se contorsionan". *La correa del látigo de un cochero enfurecido hubiese sido para mí reposo al lado de esa línea. No hay compasión tampoco. El acelerado lineal en el que me había convertido...* Se había convertido en un acelerado lineal. Es la línea del afuera, la línea del afuera es un acelerado lineal. El acelerado lineal es en efecto la velocidad. *El acelerado lineal en el que me había convertido no retrocedía, hacía frente a cada despedazamiento, era para reformarse, iba casi a reformarse, cuando la fuerza sobre él, más rápida que un bólido...* etcétera. *Era atroz porque yo resistía*[14].

[12] Henri Michaux, *Misérable miracle (la mescaline)*, 1956.

[13] Henri Michaux, *Las grandes pruebas del espíritu y las innumerables pequeñas*, 1966.

[14] Henri Michaux, *Misérable miracle (la mescaline)*, op. cit., pp. 126-127.

Poco me importa, entonces, que sea una línea de droga, una línea ballenera, etc. Quizá habría que hacer un estudio comparado de las líneas. Pero lo que hay en común es que estamos más allá de toda forma, estamos en el elemento informal. Y cualquiera sea el carácter de esta línea, ella se define por su velocidad. Pero no solamente velocidad, sino velocidad no uniforme, es decir velocidad y sinuosidad: la correa del látigo de un cochero enfurecido o las serpientes de Melville. "Velocidad molecular", dice Michaux.

Y en ese momento aflora que lo que le interesa a Michaux, así como lo que interesa a Melville, no son tanto las ballenas, no es tanto la droga, la mescalina. Como él dice: "La mescalina nunca inventó nada, revela". Lo mismo con la ballena. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que de lo que se trata es del pensamiento. Ustedes me dirán que es fácil. Pero no, no es fácil que Moby Dick sea lo impensable, es decir que esté en una relación fundamental con el pensamiento, que la mescalina de Michaux esté en una relación fundamental con el pensamiento. Ballena o mescalina, no se trataba sino del pensamiento. De modo que era preferible prescindir de la ballena... de todas maneras ya no quedan muchas. Era preferible prescindir de la mescalina.

¿Qué es la línea de alta velocidad? La línea de alta velocidad, que actúa en ustedes como la correa del látigo de un cochero enfurecido, es la línea del pensamiento. Lo que opera a velocidades vertiginosas, en las cuales no pueden sostenerse, es la línea de pensamiento. Piensen en el estado de un cerebro: ¿qué son las velocidades? Las velocidades moleculares, intramoleculares. Una vez más: ¿qué significa pensar?

Me dirán que es extraña esta historia: "¿qué significa pensar?" viene a reemplazar a "¿qué es Moby Dick o la ballena?" o a "¿para qué sirve la droga?". Para mí es obvio, en el punto en el que estamos. Si Moby Dick solo vale como la velocidad molecular por excelencia, si la mescalina solo vale por las velocidades moleculares que nos comunica, es evidente que la pregunta que no ha cesado de plantearse es: ¿qué es la velocidad del pensamiento? ¿Por cuáles velocidades moleculares estamos atravesados cada vez que pensamos?

Pues lo que constituye el pensamiento no es lo que pensamos. Miro a alguien, y de repente pienso en otra cosa. No son esos magros

y pobres pensamientos los que más cuentan, sino la velocidad con la cual se hizo una asociación. Y el pensamiento es la velocidad con la cual se hizo una asociación. ¿Qué es eso, qué es esa velocidad que me atraviesa de golpe? El pensamiento no es que algo me recuerde otra cosa. ¡Por Dios que es miserable que algo me recuerde siempre otra cosa! El pensamiento es estrictamente la velocidad con la cual algo me recuerda otra cosa. ¿Cómo puedo vivir a semejantes velocidades, es decir estando atravesado por velocidades moleculares? ¿Cómo puedo vivir al ritmo de mi cerebro? Eso es lo que significa pensar. "¿Qué significa pensar?" no es que hay que pensar esto o aquello. ¿Qué es la filosofía? Es afrontar la velocidad del pensamiento. No es ninguna otra cosa. Es afrontar la velocidad del pensamiento y, literalmente, salir adelante como se pueda.

Me dirán ustedes que hay otras velocidades que uno puede afrontar. Sí, podemos afrontar la velocidad de la ballena, etc. Pero yo creo que cada vez que se afronta la velocidad, lo que se afronta es algo que vale como el pensamiento, aun cuando sea en un auto de mierda... ¿Qué es esta velocidad molecular? Es la pregunta de Michaux. ¿Y cómo sobrevivir ahí?

Y aquí pienso en algo que me ha impactado en el pensamiento de uno de los más grandes filósofos entre los filósofos grandes, que es Spinoza. Hay algo que me impacta en la *Ética.* Lo digo para quienes la leyeron. La *Ética* consta de cinco libros, y hay cuatro que se hacen siguiendo un curso bastante sereno y majestuoso. Es geografía, la geografía de la *Ética* es muy curiosa. Por supuesto que ya es pensamiento. Pero después el libro V cambia de tono. Y mientras que antes no dejaba nada en la sombra, y demostraba todo según un método geométrico, el libro V me parece algo extraordinario porque literalmente nunca se pensó a una velocidad semejante. Y son atajos fulgurantes, son elipses.

Un matemático me había explicado una vez –era apasionante lo que me decía, me había impactado mucho– lo que era una demostración realmente creadora hecha por un matemático. Evidentemente no es como en un libro de matemáticas. Es una serie de fulguraciones con blancos, desviaciones, etcétera. Llegado el caso, desviaciones que uno

no encontrará. Un joven matemático genial, que se llamaba Galois, hacía como especies de demostraciones con elipses, desviaciones, precipitaciones, fulguraciones, como si no valiera la pena explicarse. ¡Una velocidad molecular!

Si la línea del afuera es eso, si es la velocidad molecular, que por ello se presenta de cierta manera como la línea de pensamiento, ¿cuál es el problema? Michaux nos lo dice, Melville nos lo decía. ¿Qué nos decían? Michaux nos dice: ¿cómo hacer respecto de esta velocidad excesiva que nos atraviesa? Y en una fórmula de nuevo admirable: ¿cómo constituir el ser lento que debo ser *a partir de* –no se trata de evitarlas– esas velocidades moleculares? Debo ser un ser lento. Pero debo ser un ser lento en tanto que constituido por líneas a grandes velocidades moleculares. ¿Cómo constituir ese ser lento? Y Melville nos decía, al final del capítulo sobre la cuerda, sobre la línea: ¿cómo debe organizar el arponero la línea que rodea el barco, y que pasa por todos los puntos del barco, de manera tal que no se corra el riesgo de que arrastre un marino? Se puede decir que es el mismo problema.

Puede ser entonces que comprendan lo que intenta mostrar mi dibujo, por más imperfecto que sea. [*Vuelve a dibujar en el pizarrón*] La línea del afuera es la línea de velocidad molecular. Constituir el ser lento que soy, constituir el ser lento que debo ser en función de la línea de velocidad molecular, de la línea del afuera, es esto. Ven que la línea del afuera se pliega, y que al plegarse debe constituir un adentro del afuera. [*Mientras los señala en el dibujo*] 1. Los estratos. 2. La zona oceánica de las relaciones de poder. 3. La línea del afuera. 4. El pliegue de la línea del afuera. El pliegue de la línea del afuera es lo que se llamará zona de subjetivación o el sí mismo: constitución del ser lento que somos sobre la línea de gran velocidad. El pliegue de la línea del afuera es lo que va a definir la subjetivación, es decir el interior del exterior. El sí mismo jamás ha sido el sí mismo de un yo, es el interior del exterior, es decir la embarcación misma. La nave de los locos, decía Foucault, en el interior del exterior. El pasajero por excelencia. El pasajero por excelencia es aquel que está sobre la línea del afuera, que se constituye como el ser lento atravesado por las velocidades moleculares. Se constituye como el ser lento en función de esta zona de subjetivación, el pliegue.

Si retomo el texto de Melville, la cámara central es el pliegue de la línea del afuera, es el interior del exterior, es el adentro del afuera, la habitación del ser lento. Y solo se puede esperar que la cámara esté vacía, que el faraón no esté allí. Puesto que en el pliegue nunca hay un sujeto a descubrir, sino una subjetivación a operar. Y la subjetivación es la subjetivación de la línea misma. Es exactamente lo que les decía: el sí mismo no es el sí mismo de un yo.

Y si hubiera que hacer una comparación a este respecto, hay dos extraños textos de Merleau-Ponty que parecen decir lo mismo. Y que vincularían a Foucault, a Merleau-Ponty y a Heidegger, puesto que si me atengo a ellos, hay una semejanza evidente. *Quizá sienta mejor ahora todo lo que conlleva esta pequeña palabra: ver. La visión no es cierto modo de pensamiento o presencia a sí mismo: es el medio que me es dado para estar ausente de mí mismo, asistir desde adentro a la fisión del Ser, solamente al término de la cual me cierro sobre mí.* Es al término de la operación de subjetivación que puedo cerrarme sobre mí mismo. Merleau-Ponty añade: *Los pintores lo han sabido siempre*[15]. Sí, ahí también hay una historia de velocidades.

Y en otro texto de Merleau-Ponty, que se corresponde completamente con el anterior, se dice: *hace falta una relación con el Ser que se produzca desde el interior del Ser.* Esto responde completamente al hecho de que el interior no es mío, no soy yo. Página 268 de *Lo visible y lo invisible*: *Hace falta una relación con el Ser que se produzca desde el interior del Ser. En el fondo es lo que buscaba Sartre. Pero como para él no hay más interior que el yo...*[16] No la encontró.

En fin, se trata de distinguir estas cuatro zonas. Son realmente cuatro zonas. Y lo esencial es ver que no hay retorno a una forma cualquiera de dualismo. Quiero decir que no se trata de encontrar un adentro que se opondría a un afuera, no se trata de reconstruir una lentitud que se opondría a la velocidad, no se trata de rehacer un yo que se opondría a un no-yo, sino que se trata de constituir –retomo

[15] Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 60-61.

[16] Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 191.

las fórmulas– el interior *del* exterior, la lentitud *de las* velocidades, el adentro *del* afuera. Esto es lo que represento bajo la forma 4, esta especie de plegado de la línea del afuera

Entonces, si me conceden esto, quisiera que terminemos la sesión con vuestras reacciones. Me quedan muchas cosas, pero tal vez las hagamos la próxima. En particular, si tengo tiempo, si no tienen preguntas para plantear, diría muy velozmente las relaciones y las oposiciones entre Foucault y Heidegger o Merleau-Ponty, porque hay ciertos puntos de convergencia y de gran diferencia.

Ustedes han tenido la amabilidad de seguirme todo este año en esta especie de exposición del pensamiento de Foucault. ¿Cuáles son sus reacciones? Algunos de ustedes me han entregado preguntas con el correr del año. Algunas las fui contestando. Digo que a este nivel, si comprenden el pensamiento de alguien, son fundamentales las reacciones afectivas que tengan. Porque eso no se confunde con la discusión. Lo que llamo reacción afectiva a un pensamiento, forma parte del pensamiento. Es: ¿qué les conviene de esto, qué no les conviene? No se trata de discutir, de hacerle objeciones a Foucault. Es preciso que cada uno llegue a sacarle lo que le conviene. Y a enunciar, con tanta modestia como la que tenía Foucault, lo que no le conviene, porque lo que no les conviene en un pensamiento traza como en líneas punteadas las direcciones en las que deben ir ustedes mismos para hallar lo que les conviene.

Leo entonces un comentario que me pareció extremadamente interesante. Y es realmente del tipo de reacciones que podemos llamar... no sé... noético-afectivas, reacciones afectivas del pensamiento como tal. No se trata de decir me gusta o no me gusta, se trata más bien de tener a veces una disposición afectiva respecto del pensamiento. Leo, porque quisiera al mismo tiempo que comprendan que yo, por mí mismo, no tengo nada que responder ante una página semejante. *Según lo que has dicho, parece que la única forma de no dejarse paralizar en cierto modo por el afuera, es plegarlo para alojarse en su adentro.* Ya se los dije, al menos comprendió perfectamente lo que yo quería decir. No se trata de un adentro que sería mío, se trata de alojarse, de habitar el adentro del afuera, ser el pasajero por excelencia, es decir estar ahí

[*indica en el pizarrón*], en la zona de subjetivación. *Pero ese esfuerzo, puesto que se trata de un esfuerzo* –completamente de acuerdo– *para apuntalar la línea, para plegar la línea, ¿no conduce a menudo a obras de todo tipo más bien tristes* –ven la tonalidad afectiva– *vueltas hacia la angustia, la soledad, la desesperación?* Eso me interesa mucho. Es alguien que dice: "Bueno, de acuerdo, pero en esta línea que se pliega y que constituye una zona de subjetivación, que es finalmente la única manera de sobrevivir protegiéndose de las velocidades excesivas de la línea de muerte, puesto que la línea del afuera es también la línea de muerte, ¿no hay algo un poco triste, una cultura de la angustia?" *Blanchot, Mallarmé, Rilke, Van Gogh, cuyos afrontamientos bajo una relación únicamente frontal* –es decir, según el autor de esta página afrontan la línea del afuera– *conducen a luchas estratégicas* –exacto– *del tipo "expresar lo inexpresable", cuyo mejor ejemplo sería Blanchot. Es un cara a cara, en la medida en que se trata siempre de lo expresado* contra *lo inexpresable. Ejemplo: el esfuerzo de Artaud. Esos autores me parecen asombrosos, no por su efecto sobre mí, sino sobre lo inexpresable mismo: un inexpresable expresado en obras que no son más que debacles presentes* –en el sentido de la escritura del desastre de Blanchot. *La gran familia de los mártires asfixiados asfixiantes.*

Entonces, me planteo muchas preguntas. ¿Se puede decir eso para Foucault? Lo diría de Blanchot. Blanchot dice que esta línea del afuera es una línea de muerte, y finalmente uno pliega la línea del afuera para constituir una interioridad de espera. En efecto, no se trata de la alegría en Blanchot. Afectivamente no es la alegría.

El texto continúa: *Ahora bien, ¿no es posible arreglárnosla de otra manera? Antes que intentar torcer ese afuera, ¿no crees posible bordear la línea, de cierto modo cabalgarla, para encontrar un aliento que no sea solamente del orden de la supervivencia o del acondicionamiento de un territorio distinto?* La pregunta es muy interesante, me parece: suponiendo incluso que uno vaya hasta la línea del afuera, ¿es la única solución plegar la línea para constituir una interioridad, para constituir un proceso de subjetivación, una interioridad de espera? ¿No hay otro tratamiento de la línea? Retomo: *¿no es posible bordear la línea, de cierto modo cabalgarla, para encontrar un aliento que no sea solamente del orden*

de la supervivencia o del acondicionamiento de un territorio distinto? Un repliegue o un pliegue no es solamente estratégico –¿no podemos intentar algo distinto a una simple estrategia?–. *Bordear, perseguir, dejar correr, derivar, ¿no sería a la vez más descansado y de hecho menos trágico?* Y allí cita extrañamente a Lautréamont y a Beckett como autores que van en ese sentido, por oposición a los que fueron citados.

Digo entonces que un texto así me interesa mucho como reacción. A su vez, mi reacción a tal problema sería que, una vez más, no estamos discutiendo. Porque lo que de hecho está en juego es todo el sistema lineal. Quiero decir que es todo o nada. No pueden decir a Foucault: "Sí para los estratos, sí para las relaciones de poder, pero para el resto no puedo seguirte". Una vez más, creo que si uno sigue a alguien, hay que seguirlo hasta el final. De modo que lo que se dice en esa frase implica de hecho un sistema lineal que estaría dispuesto de otra manera de un extremo al otro. Y que podría tener cruces con Foucault.

Pues tienen que comprender que lo que hace que Foucault finalmente no tenga elección –y no ceso de decirlo, ya que es lo que constituye especialmente la unidad de su obra y lo que produce la especie de crisis antes de sus últimos libros–, es el hecho de que descubrió y determinó el elemento informal, el elemento lineal, como relación de poder. Y que para él era muy concreto. A saber, muy rápidamente se vio impactado por esto: que lejos de ser independiente, el saber remitía a relaciones de poder, es decir que lo que se veía y lo que se decía, remitía a focos de poder y a puntos de poder. A partir de allí todo se encadena. ¿Cómo franquear esta línea de poder? Respuesta: solo puede hacerse afrontando la muerte. Es decir, la línea del afuera solo puede ser identificada con la muerte. Y la pregunta deviene, en efecto: ¿cómo convivir con la muerte, más que cómo sobrevivir a la muerte? Acuérdense del tema de Bichat: la muerte coextensiva a la vida. ¿Cómo convivir con la muerte? La operación del pliegue: plegar la fuerza, constituir una zona de subjetivación.

Por esa razón es que, a mi modo de ver, no es tan asfixiante. Al menos en el caso de Foucault. No encuentro que sea un pensamiento asfixiante. Es la manera en que hace falta que ese adentro constituido por el pliegue –e insistí sobre esto, pero demasiado rápidamente– esté

realmente *en contacto* con el afuera. No es un adentro encerrado. Es preciso que sea co-presente al afuera sobre el límite del pliegue. Es esa relación topológica que analicé demasiado rápido, esa especie de copresencia, de aplicación del adentro sobre el afuera, que hace que la subjetivación no sea en absoluto un cierre, sino una abertura. Como dice Merleau-Ponty, solamente al final sucede que se cierra sobre sí.

Pero si mantienen la impresión de que esta zona de subjetivación por relación a la línea no les conviene, vuelvo a decir que, aunque puedan estar muy cerca de Foucault, serán llevados a hacer un sistema de líneas, un sistema lineal diferente –puesto que finalmente todo esto quiere decir que así como es emitir singularidades, pensar es trazar líneas–. Un sistema lineal que particularmente implicaría una evaluación del poder completamente diferente, pero que implicaría ya una evaluación del saber diferente, o incluso otras categorías que las de saber y poder. ¿Es posible? Evidentemente es posible. No veo otra cosa que responder.

Pero sí insisto, y es lo único que respondería, en que no tomen la zona de subjetivación como algo que los encierra en ustedes mismos. Corrijan siempre diciéndose: "Sí, es el adentro, pero es el adentro del afuera. Sí, es el interior, pero no es mi interior, es el interior del exterior". De modo que ese interior que se forma por el pliegue del exterior está topológicamente en contacto con todo el exterior. Y retomo, regreso al cerebro. Esto es lo que se nos dice del cerebro. El cerebro es muy difícil de interpretar, de comprender en un espacio euclidiano. Es un espacio topológico, es decir que todo el interior está en copresencia con todo el exterior. El pliegue es simplemente la formación de un interior, pero que como interior del exterior, se aplica sobre todo el exterior del que deriva. En este sentido, lo que se reivindica como bordear, cabalgar la línea, etcétera, no se opone.

Bueno, ¿hay comentarios que hacer sobre este esquema? [*silencio*]. Este año no tenía más objetivo que hacerles sentir una gran filosofía. Pienso realmente que es una de las filosofías más importantes del siglo XX. Entonces esto es infinitamente más importante que la pregunta de hasta qué punto uno se siente de acuerdo, convencido, o no. ¿Hay comentarios que hacer sobre el esquema mismo?

Intervención: *(Inaudible)*

Deleuze: Si comprendo bien, me dices muy gentilmente, y lo dices sin ningún reproche: "Lo que usted nos ha ofrecido es vuestra interpretación de Foucault". Por supuesto, por supuesto. Si añades: "¿Es posible otra comprensión?", casi me da vergüenza que me lo preguntes. Seguramente que sí, seguramente. Todo lo que puedo decirles –y esto se explica por sí mismo– es que yo no la veo [*risas*]. Hay casos en los que uno se dice, en los que yo mismo habría comentado textos diciendo que nos encontramos ante varias posibilidades. Pero no veo otras. Sí es preciso fijar primero las exigencias que uno se pone. Mi exigencia era comprender el conjunto de la obra y los momentos de crisis que la atravesaron. Por eso le atribuí mucha importancia a aquello que para otros podría ser solo un detalle: la historia de lo que ocurrió tras *La voluntad de saber*, cuando Foucault lanza ese texto que tomé de un artículo...

Si tuviera que hacerme una crítica que va en tu sentido, que te daría la razón, es obvio que incluso le di un valor enorme, un valor intenso a términos que aparecen muy escasamente en Foucault. Por ejemplo, a la palabra "diagrama", que aparece una vez, le di un valor enorme porque me parecía luminosa para exponer el pensamiento de Foucault. Pero siempre se me puede decir, justamente, que es muy difícil darle a una única palabra una extensión semejante.

Si tu pregunta es si *La arqueología* no presenta relaciones que no están mediatizadas por relaciones de poder... Puede ser, puede ser... Me interesaría mucho, pero no creo, no creo que suceda eso en Foucault. Pero tú pareces creerlo. Todo lo que señalo es que cuando descubre las relaciones de poder, ya no hace arqueología. Es como arrastrado hacia problemas totalmente distintos.

Pero no sé muy bien lo que quieres decir. ¿Dices que los archivos, los estratos tienen ellos mismos una relación directa con el afuera?

Intervención: Preguntaba si el lenguaje no tiene una relación privilegiada...

Deleuze: Ah, sí, sí, eso es mucho más claro. Si le das a la teoría de los enunciados y al lenguaje –no a los enunciados, me concederás todo lo que dije sobre los enunciados– una función mucho más importante aún de la que yo le di, es evidente que todo cambia. Es como la intervención que hizo Comtesse para decir que hay un privilegio del lenguaje en un sentido muy particular, mientras que yo reclamaba el mismo estatus para lenguaje, vida y trabajo[17]. Si mantienes un privilegio del lenguaje, que Foucault no tuvo tiempo de analizar –denme la razón al menos sobre el siguiente punto: me parece que no tuvo tiempo de analizarlo, o que no lo hizo–, si me dices que hay que partir de ahí, es evidente que en la relación enunciado/lenguaje hay aquí, en mi esquema, algo que amenaza con trastrocarse. Sí, eso es seguro. Diré solamente que yo no lo creo, aunque encontré extremadamente interesante y comprendí lo que dijo Comtesse.

Y te vas a encontrar ante otras dificultades, porque es un privilegio del lenguaje absolutamente no lingüístico, es un privilegio del lenguaje literario. Foucault jamás perderá su anti-lingüística. Ni la manera muy irónica en la que dice: "La prueba de que la cosa iba mal en literatura es que los lingüistas se mezclaron con ella". Ni la manera en la que dice muy fuertemente que la literatura moderna es un contragolpe, una compensación a la lingüística, y en absoluto una aliada. Se tratará entonces de un ser del lenguaje, de un ser lenguaje *literario*.

Intervención: *(Inaudible – hace referencia a un "lenguaje interpretativo")*

Deleuze: Te diría que haría falta que le dieras a "interpretativo" un sentido realmente muy particular, porque Foucault nunca ocultó su odio por la interpretación. En cualquier caso, no encontrarás una dirección del lado de la hermenéutica, ya que Foucault detesta la hermenéutica. Creo que es más bien la literatura, su concepción de la literatura, sobre la cual casi no ha dado indicaciones, salvo que rompía con la lingüística.

[17] Cf. Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, op. cit., pp. 323-337.

Pero una vez más, en su concepción de la literatura no llego a comprender cómo puede darle el menor estatus de privilegio a un lenguaje-literatura respecto de la vida, o respecto de lo informe. Y retomo aquí la trinidad de Rimbaud, que les había citado en la famosa carta del vidente[18]: "el nuevo hombre, cargado con el nuevo lenguaje, con la nueva lengua universal, pero cargado con los propios animales y cargado con lo informe". No veo ninguna razón para ese privilegio. E incluso en mis reacciones afectivas, todo me horroriza en esa idea de que se pueda hacer literatura sin que comprometa algo de la vida misma, sin que comprometa algo no literario. ¿Cómo evitar reconstituir en ese momento una interioridad literaria? Ahora bien, si la literatura es un sí mismo, o una interioridad, es el interior de un exterior que por su parte no es literario. Desde entonces, no puedo comprender lo que quiere decir un privilegio de la literatura. Se puede decir que la literatura es un modo de subjetivación particularmente importante. Es lo que dirá al final, por ejemplo, cuando hable de los escritos sobre el sí mismo.

Intervención: *(Inaudible)*

Deleuze: Eso es, eso es. Pero si tú vas en ese sentido, o si Comtesse va en ese sentido, será evidentemente una interpretación completamente distinta de Foucault. Si me preguntas si esa interpretación es posible, respondo una vez más que seguramente la creo posible, pero no la concibo.

¿Hay otros comentarios? Si están demasiado cansados para que les cuente las diferencias con la fenomenología, podemos guardar eso para la próxima... ¡Ah me plantearon una pregunta sobre el tiempo! ¿Dónde está el tiempo en esto? Diría muy rápidamente que durante un largo tiempo, a Foucault no le gustó mucho el problema del tiempo. Y allí también, siguiendo a Blanchot, decía que el verdadero problema, los verdaderos problemas, son los problemas del espacio, que los

[18] Arthur Rimbaud, Carta a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871. Cf. Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo 2*, op. cit., pp. 346-348.

verdaderos problemas del pensamiento moderno son los problemas del espacio. Y más aún, en un texto de *Las palabras y las cosas* hace la inversión, dice explícitamente que se nos cuenta que el pensamiento moderno ha descubierto el tiempo, mientras que el pensamiento clásico privilegiaba el espacio, pero que habría que decir lo inverso[19]. Es decir que hay una especie de repulsión de Foucault en cuanto al problema del tiempo. Y me parece que eso vale hasta *La voluntad de saber*. Tengo la sensación de que luego, con la idea de la línea del afuera que se pliega, hay un verdadero redescubrimiento del tiempo. Pues eso es el tiempo.

¿Por qué el tiempo es eso? Había una definición muy admirable en Kant, no exactamente del tiempo, pero de algo cercano al tiempo, que había impresionado mucho a Heidegger. Y Heidegger decía que el tiempo es, según la fórmula de Kant, el afecto de sí por sí. Ahora bien, en *Las palabras y las cosas*, página 338, tienen un texto que me parece absolutamente interesante, porque diría que está a casi dos pasos de tropezar con el tiempo. Ay, ay, ay... no es la 338, no voy a encontrarlo... ¿Dónde puede estar?... Cuando uno se equivoca, nunca es por una página... No, no, es la 338... Cité bien, pero no está... ¡Acá está!: *El pensamiento no puede descubrir lo impensado, o al menos ir en su dirección, sin aproximarlo enseguida a sí mismo...* ¿Ven? Esto nos confirma. Ustedes recuerdan, el pensamiento viene del afuera, ese afuera está más lejos que todo mundo exterior. Pero por el hecho de que está más lejos que todo mundo exterior, este pensamiento que viene del afuera va a descubrirse en sí mismo como lo impensado, es decir lo más cercano, más cercano que todo mundo interior. Era ya la idea, era como la primera formulación del pliegue, de la subjetivación, antes de haber encontrado el verdadero problema de la subjetividad. Me parece que este texto es un presentimiento de lo que va a venir después. *El pensamiento no puede descubrir lo impensado, o al menos ir en su dirección, sin aproximarlo enseguida a sí mismo, o quizás también sin alejarlo* –en efecto, es más lejano que todo mundo exterior, por tanto más cercano que todo mundo interior–, *en todo caso, sin que el*

[19] Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 330-331.

ser del hombre, puesto que se despliega en esa distancia, no resulte por eso mismo alterado[20]. "Alterado" es ciertamente "afectado". Evidentemente yo hubiera preferido infinitamente que ponga "afectado"... Uno no siempre tiene lo que quiere. El pensamiento como afecto de sí por sí, en el sentido de que lo que está más lejos que todo mundo exterior deviene más cercano que todo mundo interior, y que se produce entonces por eso una alteración, es decir una afección del pensamiento por sí mismo en tanto que viene del afuera. A esta afección del pensamiento por sí mismo es precisamente a lo que hay que llamar, me parece, el tiempo. De allí que verán que en la página 339, como de casualidad, se habla del tiempo. El tiempo como afecto de sí por sí, mientras que el espacio es siempre el afecto de sí por otra cosa.

Y si vuelvo a mi esquema, la línea del afuera, que se definía por velocidades moleculares, y que además se pliega para constituir seres lentos, zonas de subjetivación, es exactamente este conjunto: la fuerza se pliega sobre sí, es decir se afecta a sí misma. Es a todo el movimiento de la línea del afuera en tanto que se pliega y constituye un adentro coextensivo al afuera, a lo que habrá que llamar el tiempo. Es por eso que decía hace un momento que en la co-actividad del adentro con el afuera, el adentro condensa todo el pasado –y vimos que la subjetivación era la absoluta memoria– y el afuera, la línea de muerte, la línea a toda velocidad, hace advenir todo el futuro. En este sentido, diría que es ahí donde hay una puesta en práctica de una temporalidad propia a Foucault.

20 *Ibidem*, p. 318.

Anexo[1]
Acercamiento a *Pliegue por pliegue*, de Pierre Boulez.

27 de mayo de 1986

Retomo la respuesta que le di a alguien: evidentemente sí, lo que les he propuesto es una interpretación del pensamiento de Foucault. ¿Pero qué entiendo por interpretación? Me parece muy bello el texto de Heidegger que dice que toda interpretación hace uso de violencia. Para mí interpretar quiere decir muy estrictamente dos cosas.

Quiere decir despejar los conceptos originales de un autor. Tuve a menudo la ocasión de decirles que para mí los conceptos en filosofía son tan singulares como los colores o las líneas en pintura. Ustedes no confunden una línea de Mondrian con una línea de Kandinsky. Del mismo modo, no confunden los conceptos que remiten a tal filósofo con los conceptos que remiten a tal otro, aunque entre los

[1] Del último fragmento de esta sesión, así como de la siguiente que se anuncia con el objetivo de responder a intervenciones de los estudiantes, no se dispone de grabación. Aunque no forma parte del cuerpo del curso, decidimos de todos modos incluirla como anexo porque contiene un material rico sobre la forma en que Deleuze concibe su propia tarea y la escucha comentada de la obra de Pierre Boulez vinculada a Mallarmé que se anunciaba en las clases anteriores.

conceptos de uno y otro pueda haber relaciones, así como entre las líneas de tal pintor y las líneas de tal otro pintor. Quiero decir que los grandes conceptos están firmados. Y vivo la filosofía como un trabajo de creación. Se trata de crear nuevos conceptos según necesidades, necesidades que no son sociales, sino que son sin duda más profundas. Digo entonces que hablar de un filósofo es forzosamente interpretarlo, en la medida en que forzosamente hay que despejar los nuevos conceptos que supo inventar. Estos conceptos son designados a veces a través de nombres comunes muy conocidos, y sin embargo su contenido está completamente renovado. A veces a través de nombres comunes menos conocidos, pero que toman una nueva acepción. Y a veces hay necesidad –pero hay que ver en cada caso el porqué de tal necesidad– de crear una nueva palabra, un nombre nuevo.

Considero entonces que este año he propuesto, siguiendo mi lectura propia, un cierto número de conceptos que he designado como los conceptos originales aportados por Foucault.

El segundo sentido de interpretar es para mí trazar las líneas –según cierto orden, que puede ser muy complejo pero que de todas maneras existe y hay que elegir– que unen esos conceptos entre sí y con conceptos de otros filósofos con los cuales el filósofo considerado tiene relaciones privilegiadas.

Ven que para mí interpretar –y no digo "para mí" con el sentimiento de tener razón, lo digo para que sea más claro, no digo que todo el mundo comprenda "interpretar" de este modo– no significa en absoluto buscar lo que eso quiere decir. Para mí interpretar significa despejar los nudos conceptuales, es decir las creaciones conceptuales, y trazar las líneas que van de un concepto a otro.

Digo entonces que quizás desde hoy y en la próxima sesión, los que vengan, los que quieran venir, solo tendrán razón para hacerlo si tienen algo para decirme sobre mi trabajo de este año. Pueden tener para decirme dos tipos de cosas, además de las que inventen. El primer tipo de cosas que pueden decirme es: "Yo veo las cosas de otro modo". Es decir, me dirían que hay conceptos muy originales de Foucault que dejé de lado, o que hay vínculos entre conceptos que

no he visto. Puede referirse a puntos de detalle o al conjunto. En ese caso, ofrecerían otra interpretación.

Y no creo que todas las interpretaciones valgan lo mismo. El criterio de una interpretación, lo que hace que sea mejor que otra, es su riqueza. No es su verdad, naturalmente, es su riqueza. Es su peso. Así como se habla del peso de un color, hay un peso del concepto. Habría que definir las coordenadas de un concepto. Quiero decir que si piensan en el color, se habla de la luz, de la saturación y del peso. En música hay otros criterios. En filosofía habría que definir coordenadas del concepto. ¿Se puede hablar del peso de un concepto como se puede hablar del peso de un color? ¿Se puede decir que un concepto está saturado? Pero en fin, sería otra investigación.

Por tanto, lo que esperaría de ustedes es que, o bien sobre el detalle, o bien sobre el conjunto, me digan: "No, hay algo que no va". O que me digan: "Hay algo mejor, y tú no lo has visto".

O incluso –pero retrocedo más todavía– que me encuentre con que algunos de entre ustedes –y sería legítimo– comprendan "interpretar" de una manera completamente distinta, y que me digan que la concepción que yo me hago de "interpretar", tal como acabo de intentar resumirla, es una concepción insuficiente, que no debe dejar de lado la tarea de: "¿qué quiere decir?".

Ustedes comprenden que si dejo de lado la tarea de "¿qué quiere decir?", es porque para mí depende estrechamente de la novedad de los conceptos y de los encadenamientos de conceptos inventados. Lo que digo vale, a mi parecer, para toda la filosofía. Una vez más, los conceptos están firmados. No pueden decir "yo pienso" sin referirse a Descartes, y sin hacerlo salir del mundo de Descartes. Y si lo transforman tanto como Kant lo hizo, entonces crean un nuevo concepto. Pero ese nuevo concepto tiene una línea. Tendrán que dar cuenta de en qué sentido deriva de Descartes y de qué manera Kant lo transforma. Lo cual quiere decir algo muy simple en lo cual creo: los nombres propios jamás han designado a las personas. Los nombres propios designan operaciones, sea de la naturaleza, sea del espíritu. Y hay todo tipo de consuelos para nosotros, pues somos nombres propios, pero no somos personas.

Esto es lo que espero de ustedes, entonces. Quizá un poco hoy, y luego la próxima vez. Si no tienen nada que decir, yo tampoco tendré nada que decir. Así que meditaremos en silencio.

Y hoy solo tengo pequeñas cosas que tuve que dejar, porque la última vez me interesaba demasiado mi esquema. Tengo la línea que había anunciado entre Foucault, Heidegger y Merleau-Ponty, en torno de esta historia del pliegue y del despliegue. Quisiera hablar de esto muy rápidamente, e incluso muy confusamente, porque ya no es mi tema... Ustedes sienten que no tengo nada más que decir. Entonces, forzando un poco, voy a intentar hablar de las relaciones en esta historia del pliegue y del despliegue. No me parece muy fundamental.

Luego, en el mismo conjunto, le he pedido a uno de ustedes que quería hacerlo, y además yo en parte me lo había propuesto, que al menos nos acerquemos a alguien que es contemporáneo de Foucault, que conocía muy bien a Foucault, y a quien Foucault conocía muy bien: Pierre Boulez. Hay una pieza, o más bien un conjunto de piezas de Boulez, que se llama *Pliegue por pliegue*. Y entonces me decía: "¡Vaya! Si hubiera alguien competente entre nosotros...". Y debo decir que este año ha habido una enormidad de competentes. Siempre estuve muy contento por el público de Paris 8, pero raramente ha sucedido –puedo decirlo ahora, que es fin del año– que haga un curso ante personas sobre las cuales tenía la sensación de que una gran parte conocía los textos de Foucault tanto como yo. Para mí ha sido entonces muy importante, ha sido una especie de fuerza. Pero he aquí esta obra *Pliegue por pliegue*. Y Boulez toma la fórmula "pliegue por pliegue" de un poema de Mallarmé[2]. Y esta pieza compleja de Boulez está hecha en torno de tres grandes poemas de Mallarmé, más dos accesoriamente... Son cinco creo, ¿no?

Intervención: La primera pieza es sobre el poema de Mallarmé, *Don del poema*, luego las tres improvisaciones, y por último la *Tumba* de Verlaine[3].

[2] Cf. Stéphane Mallarme, *Rémemoration d'amis belgues*, 1899.

[3] Cf. Pierre Boulez, *Pli selon pli "portrait de Mallarmé pour soprano et orchestre"*, 1957-1962, compuesta de cinco piezas: "Don" (no. 1); "Improvisation I sur Mallarmé:

Deleuze: ¡Ah, me olvidaba la tumba de Verlaine! No es música sobre cierto número de poemas de Mallarmé. Pocos músicos, creo yo, han reflexionado tanto como Boulez sobre la relación texto musical/texto poético. Entonces, cuando toma prestado "pliegue por pliegue" de Mallarmé –veremos en qué condiciones– para convertirlo en el título general de esta obra, hay que creer que lo arranca de su contexto, siendo el contexto mallarmeano muy interesante –lo veremos–, pero también muy preciso. Lo arranca de su contexto, y quizá porque pretende marcar el pliegue de lo poético con lo musical, quizás porque quiere marcar algo en las relaciones poema/música. No se trata, en efecto, de añadir algo a los poemas de Mallarmé, a los que jamás les ha faltado nada, se trata de una operación que sería un poco como hacer un pliegue. ¿Por qué? ¿Con qué fin? Puede ser que si tenemos una idea sobre esto, podamos saltar entonces sin cuidado y acordarnos de ciertas cosas que Heidegger nos decía sobre la naturaleza del pliegue, puesto que Heidegger es quien hace del pliegue un concepto filosófico. Lo cual nos permitiría volver a Foucault, quien se apropia de la noción de pliegue en otro sentido, que no ignora por otra parte ni a Boulez ni a Heidegger.

De modo que no sé cómo transcurrirá esto, ni siquiera si va a funcionar, si vamos a escuchar... ¿Has escogido algunos momentos? ¿Cómo lo concibes? ¿Escuchamos un fragmento, y luego intentas decir por qué lo escogiste?

Intervención: Voy a hacer una presentación rápida. *Pliegue por pliegue* es entonces el título...

Deleuze: Habla fuerte. Tengo la impresión de que tienes que venir a mi lugar y yo al tuyo. ¿Te molesta? Porque si no se te ve, no se puede oír atrás. Se oye muy mal a alguien de espalda. Puedes también hacer al revés: hacer escuchar primero, y hablar después. Puede ser que el

Le vierge, le vivace, et le bel aujourd'hui" (no 2); "Improvisation II sur Mallarmé: Une dentelle s'abolit" (no 3); "Improvisation III sur Mallarmé: À la nue accablante tu" (no 4); "Tombeau" (no 5).

impacto de la audición esté bien... Y si encuentran la música demasiado bella, nos detenemos y no hablamos más...

Intervención: Vamos a comenzar por la primera pieza de *Pliegue por pliegue*, en una muy bella interpretación...

Deleuze: Es decir, "El Don".

Intervención: Es la primera pieza del Don, sobre el *Don del poema* de Mallarmé[4].

Deleuze: Para los que conocen a Mallarmé, lo recuerdo, es *"Je t'apporte l'enfant du..."*[5]

[*9 minutos de música*]

Deleuze: *(Interrumpe)* Intenten comprender las palabras, es esencial este pasaje... espuma... lava...

[*5 minutos de música*]

Intervención: *(en parte inaudible)* Es entonces la primera pieza. ¿Tienen preguntas? Boulez quiso en este ciclo erigir un retrato musical de Mallarmé. Es un ciclo que tiene una génesis un poco complicada. Tuvo al menos cinco versiones sucesivas. Se inició en 1957 con las dos improvisaciones sobre Mallarmé: *Le vierge, le vivace, et le bel aujourd'hui y Une dentelle s'abolit*, además de que la primera improvisación era diferente de la que escucharán aquí. Era entonces una versión ofrecida sin "El don", sin la tercera improvisación y sin la *Tumba* del final. Esta pieza fue escrita entonces en 1960, primero solamente para piano, luego soprano y piano, y la versión definitiva tal como pudieron oírla fue creada en octubre del 62, por tanto tres

4 Stéphane Mallarmé, *Don du poème*, 1865.

5 Inicio del poema "Je t'apporte l'enfant d'une Nuit d'Idumée!".

años después de las primeras improvisaciones y dos años después de su comienzo para piano solo. La primera improvisación fue escrita en 1959, y no fue editada hasta 1975.

Quizás tengan preguntas sobre el primer acorde. En efecto, la pieza abre y todos los instrumentos tocan al mismo tiempo. La descripción es bastante impresionante, la partitura para piano nos da lo siguiente. Leo para que tengan una idea de la distribución. En el primer acorde hay cuatro flautas, dos oboes, tres clarinetes, una viola, cuatro trompas, dos trompetas, tres trombones, un trombón contrabajo, un piano, tres arpas, una celesta, una mandolina, una guitarra. Luego una parte de percusiones, que es bastante impactante porque necesita siete instrumentistas para tocarla con un vibráfono, tres xilofones, platillos, maracas, y tam-tams, que son casi todos instrumentos a la altura de un sonido determinado, que dan una nota, más allá de algunos como los tam-tams, los platillos, las maracas y claves que tienen las notas grave, aguda y media. Hay ya una voluntad de parte de Boulez de estructurar al máximo esta pieza, e interviene en momentos determinados para la puntuación.

Bueno, si pasamos la primera página, que se puede considerar en cierto modo como una página de guarda, está este primer acorde que es de un total cromatismo: Boulez utiliza el conjunto de los sonidos de la gama. Y es una forma de dar desde el comienzo, *fortissimo*, y de manera muy seca, el conjunto de lo que va a componer la música. Más allá de esos doce sonidos no hay nada, y solo queda después jugar sobre las intensidades. Se puede decir que desde el comienzo tenemos el conjunto del material que va a dar la música, como si se diera el alfabeto en la página de guarda.

El primer verso del poema es *Je t'apporte l'enfant d'une Nuit d'Idumée!*, que es casi el único momento en que Boulez ha decidido que se escucharía perfectamente el texto, a tal punto que hay una sola nota por sílaba. La cantante tiene la elección entre hablar a media voz y cantar, y decidió cantar.

De inmediato, tras esta página de guarda, entramos en una suerte de primera parte que presenta el interés de dejar lugar a cierta parte de azar, de aleatoriedad. Boulez dividió su conjunto orquestal en tres

masas, y estas masas presentan la particularidad de ser libres entre sí. Mientras que en las partituras clásicas, todo lo que es puesto en vertical debe ser leído en conjunto como el primer acorde sobre la página anterior. Y aquí Boulez decidió que estos tres grupos actuaran independientemente unos de otros. Tenemos el grupo del medio, con ciertos instrumentos de percusión como los vibráfonos o las campanas tubulares, el grupo de abajo que tiene cuerdas pero mucho menos graves, y el grupo superior que es mucho más acontecimental, con intervenciones más agitadas de esos instrumentos. Esto plantea entonces enormes problemas de legibilidad de la partitura.

Boulez utiliza mucho los diferentes modos de interpretación de esos instrumentos. Una búsqueda sobre el timbre, sobre la sonoridad de los instrumentos, de la misma manera que eventualmente Mallarmé realiza también una búsqueda sobre la sonoridad de las palabras. Las cuerdas se tocan sea con el arco en posición normal, eventualmente *collé*, es decir con los pelos del arco frotando las cuerdas, o con el revés del arco, sobre el puente. La nota es la misma, pero el timbre es diferente. Entonces los cambios intervienen constantemente: se tiene un juego constante sobre las intensidades de la nota.

Intervención 2: ¿Qué intenta traducir Boulez con las tres masas sonoras distintas? ¿Qué necesidad tiene de eso?

Intervención: Creo que la necesidad es que Boulez no quería una organización fija. Intentaré volver después sobre eso. En el transcurso de esta parte, a medida que se avanza, algunos instrumentos transitan de un grupo hacia el otro. Los grupos tampoco son fijos en sí mismos, es decir ciertos instrumentos pasan del grupo A hacia el grupo B, o hacia el grupo C. Y otros instrumentos, en especial el piano, adquiere resueltamente su independencia y forma un grupo completamente solo, accede al rol de solista.

Esta parte termina en un *climax* en silencio general, y pasamos entonces al retorno de la soprano en la pieza. Los fragmentos de los versos utilizados en ese momento ya no están tomados del *Don del poema*, sino que son fragmentos que provienen de los sonetos de las

tres improvisaciones siguientes. Es lo que Boulez llama "reminiscencias previas", reminiscencias de lo que será la música por venir. Y esto es válido para el texto, por una parte, pero además para el material sonoro utilizado, y para los instrumentos utilizados, lo cual anuncia lo que serán las piezas siguientes.

Tenemos entonces también ahí una parte bastante importante de libre arbitrio de la solista, puesto que tiene ciertos extractos del poema que son obligatorios, y otros que son a su antojo. Y en los pedazos obligatorios puede elegir a veces entre varias soluciones. Los extractos son sucesivamente tomados: en primer lugar, del soneto que dará la improvisación 3, en segundo lugar del soneto que dará la improvisación 2, y en tercer lugar del soneto que dará la improvisación 1. Por lo tanto, de manera inversa a su aparición en la organización general del sistema.

Y "El don" se termina con una última parte que también apela a la elección determinada del director. La orquesta se divide en dos grupos, el grupo superior y el grupo inferior, y la sucesión musical está dividida en cinco partes: A, B, C, D, E. [*Mientras escribe en el pizarrón*] Entonces esto nos da una parte superior, A, B, C, D, E, y una parte inferior A, B, C, D, E. En el interior de esas dos partes el director escoge el trayecto que decide efectuar. Solo que hay algunas reglas: el conjunto de las diez partes debe ser enunciado obligatoriamente, y la sucesión de las letras en una misma línea debe ser respetada. Es decir, si tocan A y B aquí, están obligados luego, si quieren abandonar esta línea, a pasar por A aquí, y luego pueden eventualmente ascender a C, pero no pueden ascender ni a D ni a E. Luego podríamos volver a descender a B, eventualmente podemos tocar B y C, luego ascender a D, luego descender a la otra D. Las partes E se tocan en todos los casos obligatoriamente juntas. Entonces Boulez ha determinado seis trayectos posibles, dejando al director la elección del trayecto a efectuar.

Deleuze: Quisiera hacer solamente un paréntesis. ¿Me permites?

Intervención: Sí, por supuesto.

Deleuze: Encuentran aquí la mezcla entre dos tipos de reglas. Y esto se encuentra constantemente en la música contemporánea. Intento vincular con nuestro trabajo. En la música contemporánea encuentran constantemente la mezcla entre reglas realmente coactivas y reglas facultativas. Él hizo mención de ciertas reglas facultativas de la cantante: puede pronunciar la palabra, o puede cantarla. Aquí se acaba de dar un ejemplo muy bueno en el que tienen una mezcla de reglas, algunas de las cuales son obligatorias, las otras facultativas. En las obras de música actual, pienso por ejemplo en Berio, encuentran lo mismo.

Ahora bien, les recuerdo que en Foucault –en un contexto completamente distinto, por supuesto– está este juego de reglas coactivas y de reglas facultativas al nivel mismo de los enunciados. Ahora bien, los enunciados musicales que presentan este complejo de reglas muy diferentes entre sí son un bello caso. Es todo lo que quería decir.

Intervención: Por otra parte, Boulez emplea muy a menudo reglas facultativas. No diría en la totalidad de sus obras, pero casi en la totalidad. Pero hasta donde conozco, no emplea el azar.

Deleuze: ¡Jamás, jamás!

Intervención: Reserva la posibilidad de elegir para el director o el solista, hay cierto número de elecciones posibles, pero la elección debe ser determinada por una persona, no es la intervención del puro azar. Hay otros casos en los que se trata del libre arbitrio del músico.

Deleuze: Tienes toda la razón, es la diferencia Cage/Boulez respecto de esto. Lo curioso, por otra parte, es que al mismo tiempo se ha aproximado nuevamente a Cage.

Intervención 2: [*inaudible*]

Intervención: La soprano vuelve a entrar, pero en ese momento toda la orquestra está dirigida por el director. Por ende la organiza-

ción vertical debe ser respetada. Entonces, en lo que concierne a la intervención de la soprano, ella toma sílabas. Y tiene allí que hacer una elección entre tres columnas A, B, C. Tiene un inserto facultativo. Puede tomar tres sílabas de la misma columna, puede tomar tres sílabas de columnas diferentes.

Intervención 2: [*inaudible*]

Intervención: En el momento en que canta tiene evidentemente una melodía propia, con notas precisas que cantar. Pero su línea es independiente. La orquesta ya no está dividida, y hay una línea de cuerdas. Se lee así [*indicando la partitura*]: la soprano interviene aquí, al mismo tiempo que las cuerdas. Es como una resonancia que sostiene la voz de la soprano, lo cual permite una cierta inteligibilidad del texto... No enorme, pero mayor que si la orquesta tocara en sonidos dispersos.

Bueno, si no hay más preguntas o comentarios sobre la primera parte, pasaría a lo que sigue...

Deleuze: Desgraciadamente no tenemos un tiempo ilimitado. Si fuera posible, me gustaría que elijas otro fragmento, otro pasaje. Estoy impactado por las preguntas sobre el rol de la cantante, donde creo que has respondido solo parcialmente, porque en lo que nos hiciste escuchar hay de hecho varios casos en los cuales lo que cuenta es que lanza palabras. Y hay lanzamientos de palabras que tienen funciones muy diferentes. Me parece que en lo que nos has dicho y en lo que nos has hecho escuchar, ya hay mucho por reflexionar. Quisiera entonces, si no te molesta, que hagas lo mismo solamente con otra pieza. Quienes están interesados en esto, o bien ya conocen, o bien se enterarán leyendo los poemas de Mallarmé, hablaremos sobre un libro que los ayudará, etc. Toma entonces la *Tumba*, o bien algo de una improvisación, como quieras.

Intervención: Pienso que habría que escuchar al menos una improvisación...

Deleuze: De acuerdo, ¿qué improvisación tomas?

Intervención: La improvisación 1 sobre Mallarmé. Es una elección completamente determinada por el hecho de que pude obtener la partitura...

Deleuze: De acuerdo, de acuerdo. Es "Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui".

[*30 segundos de música*]

Deleuze: [*interrumpe*] ¿Puedes detenerlo? Leo el poema, porque cambia tanto... Leo llanamente, para que capten las sonoridades.

Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui
Va-t-il nous déchirer avec un coup d'aile ivre
Ce lac dur oublié que hante sous le givre
Le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui !

Un cygne d'autrefois se souvient que c'est lui
Magnifique mais qui sans espoir se délivre
Pour n'avoir pas chanté la région où vivre
Quand du stérile hiver a resplendi l'ennui.

Tout son col secouera cette blanche agonie
Par l'espace infligée à l'oiseau qui le nie,
Mais non l'horreur du sol où son plumage est pris.

Fantôme qu'à ce lieu son pur éclat assigne,
Il s'immobilise au songe froid du mépris
Que vêt parmi l'exil inutile le Cygne. [6]

6 ¡El hoy, bello, vivaz y virgen,
ha de rasgarnos con un aletazo ebrio
ese lago duro olvidado que acecha bajo la escarcha
el transparente glaciar de los vuelos que no huyeron!

Un cisne de antaño se acuerda de que es él,
magnífico, pero quien sin esperanza se libera
por no haber cantado la región donde vivir

Ya está, quizás lo capten mejor. Es extraordinario como trabajo de la voz. "Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui", desde el comienzo.

[*5 minutos de música*]

Intervención: Voy a intentar ver en qué medida la forma del soneto de Mallarmé ha influenciado la forma musical de la improvisación. Esta partitura sigue, *grosso modo,* la organización del soneto, es decir dos cuartetos y dos tercetos, con interludios entre cada estrofa. El desglose no es mío, está indicado en la partitura. Así que es de Boulez, no es inventado. [*Escribe en el pizarrón*] En 0 pone el primer cuarteto, en A un interludio instrumental, en B el segundo cuarteto, en C el interludio 2, en D el primer terceto, en E el interludio 3, en F el segundo terceto, y en G lo que ya no se llamará un interludio, sino que puede llamarse una coda o coda instrumental. Las separaciones son entonces muy claras. En los interludios la voz no interviene en absoluto, en ningún momento, son pasajes puramente instrumentales. Entonces, si se respeta la alternancia, se puede eventualmente dividir la pieza en dos bloques: uno que iría de 0 a C y el otro de D a G. Ambos respetarían la alternancia instrumentos y voz / solo instrumentos / instrumentos y voz / solo instrumentos. Es la misma alternancia de los dos lados. Es una forma de organización de la pieza, es una lectura posible. Pero hay otras.

Se pueden tomar eventualmente los tiempos de las diferentes partes como modo de organización. Entonces, se toma 0, A, B, C, D, E, F, G. [*Mientras escribe en pizarrón*] Tenemos en 0, no demasiado lento; en A, moderado; en B, muy moderado; en C, muy lento; en D, no demasiado lento de nuevo; en E, moderado; en F, no demasiado

cuando del invierno estéril resplandeció el hastío.
Todo su cuello sacudirá esta blanca agonía
por el espacio infligida al pájaro que la niega,
pero no el horror del suelo donde su plumaje está preso.

Fantasma que a ese lugar su brillo puro otorga,
se inmoviliza en el ensueño frío del desprecio
que viste entre el exilio inútil al Cisne.

lento; y en G, muy lento. Podríamos tener entonces otro modo de organización. Tomamos los "no demasiado lentos", los "moderados", los "muy moderados", los "muy lentos". Aquí las diferentes partes estarían en relación de dos a dos, pero siempre una parte instrumental en relación con una parte instrumental, y una parte instrumental y vocal en relación con una parte instrumental y vocal.

Luego podemos hacer un trabajo sobre la instrumentalización de las diferentes partes, un trabajo de instrumentalización que fue realizado por Dominique Jameux en su obra sobre Boulez. Jameux distingue cuatro modos de instrumentalización posibles, que incluyen distintos instrumentos[7]: α, α', β y γ. Así por ejemplo, α' corresponde a la parte B y D, β a A y E, etcétera. Si hacemos entonces un tercer esquema, es una organización que permitiría ver una forma de arco, bastante tradicional en música. Y tomando la parte C como cúspide del arco, como punto culminante de la forma, se la puede considerar como una coda. Lo cual no desmiente la partitura.

Entonces estas diferentes formas cohabitan, todas estas lecturas son posibles. Lo que constituye el interés de la pieza es la pluralidad del discurso musical.

Deleuze: Me parece suficiente, nos has dado un material muy rico.

Intervención: No hice un análisis musical...

Deleuze: Afortunadamente. En todo caso, no es lo que yo deseaba, nadie deseaba eso...

Intervención: Son más bien elementos de reflexión...

Deleuze: Es exactamente eso lo que deseaba, y creo que lo has hecho muy, muy bien. Gracias a ti, estamos ante una materia que podemos... No digo analizar de otra manera, no se trata tampoco de analizar filosóficamente... Se trata de pensar en esta historia de la cual

[7] Cf. Dominique Jameux, *Pierre Boulez*, Fayard, Paris, 1984.

partíamos: pliegue por pliegue. Entonces me preguntaría: ¿pero dónde es que están los pliegues? ¿Qué quiere decir plegar? ¿Y qué quiere decir desplegar? ¿Qué quiere decir pliegue por pliegue? ¿Qué quiere decir plegar y desplegar como gestos artísticos o filosóficos? Pues al escucharte se me ocurría algo que se podría hacer. No es lo mío, pero me decía que un heideggeriano podría comentar realmente de este modo los grandes temas de Heidegger sobre el pliegue y el despliegue. Es decir, podría hacer de ello una presentación musical. ¡Deben existir músicos heideggerianos! Quiero decir que una confrontación de un gran músico, por ejemplo Stockhausen, con Heidegger, valdría tanto como una confrontación de Boulez con Mallarmé. Ahora bien, a mi modo de ver, nos daríamos cuenta con asombro que allí también se trata del pliegue y del despliegue como acto creador. O nos daríamos cuenta de otras cosas, de otras operaciones.

Entonces, a menos que tengas otras cosas que añadir, gracias a ti podemos pensar un poquito más sobre este punto.

Intervención: En términos generales, esta organización que encontramos al interior de cada fragmento, es válida también en el conjunto del ciclo.

Y hay un texto de Boulez, que es de hecho la reseña de la primera grabación, que está reproducido en *Puntos de referencia*[8]...

Deleuze: Sí, ahí ya no hay que escucharlo. Lo digo respecto del texto que citas. Lo hizo a propósito, pero el texto está tan por detrás de la obra...

Intervención: Sí, era una reseña de presentación. Luego, en un número de *Le Nouvel Observateur*, hay un artículo de Foucault sobre Boulez.

Deleuze: ¡Ah! ¡Cuéntanos! ¿Lo tienes ahí? ¿Es largo? ¿Tienes otro número, o ese es el tuyo?

[8] Pierre Boulez, *Puntos de referencia*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Intervención: Lo dejo sin ningún problema...

Deleuze: ¿Marcaste los pasajes importantes? ¿Dice algo esencial?

Intervención: En este parágrafo.

Deleuze: ¿Este? *En la época en que se nos enseñaban los privilegios del sentido, de lo vivido, de lo carnal, de la experiencia originaria, de los contenidos subjetivos o de las significaciones sociales* –ven que hay aquí para todo el mundo, pero ante todo para la fenomenología [*risas*]–, *encontrar a Boulez y la música era ver el siglo XX bajo un ángulo que no era familiar: el de una larga batalla* –un término que le es muy caro a Foucault– *en torno de lo "formal"; era reconocer cómo en Rusia, en Alemania, en Austria, en Europa central, a través de la música, la pintura, la arquitectura, la filosofía, la lingüística y la mitología, el trabajo de lo formal había desafiado los viejos problemas y alterado las maneras de pensar. Habría que hacer toda una historia de lo formal en el siglo XX. Intentar tomar su medida como potencia de transformación, despejarlo como fuerza de innovación y lugar de pensamiento más allá de las imágenes del "formalismo" detrás de las cuales se le ha querido disimular* –Foucault nos dice que ese "formal" no lo es tanto– *y contar también sus difíciles relaciones con la política. No hay que olvidar que ha sido rápidamente señalado, en países estalinistas o fascistas, como la ideología enemiga y el arte odioso.* Es curioso.

(...) Para ir hacia Mallarmé, hacia Klee, hacia Char, hacia Michaux, como más tarde para ir hacia Cummings, Boulez necesitaba solamente una línea recta, sin rodeo ni mediación. Con frecuencia un músico va hacia la pintura, un pintor hacia la poesía, un dramaturgo hacia la música, por intermedio de una figura englobante y a través de una estética cuya función es universalizar. (...) Boulez iba directamente de un punto a otro, de una experiencia a otra, en función de lo que parecía ser no un parentesco ideal, sino la necesidad de una coyuntura[9].

[9] Michel Foucault, "Pierre Boulez, l'écran traversé" en *Dits et écrits*, tomo IV, n° 305.

Es curioso, tengo la sensación de que es un texto de transición... ¿De qué año es?

Intervención: 82

Deleuze: ¿82? ¡Ah, no, no está nada bien! [*risas*]. Verifiquemos... Me hubiera resultado mejor que fuera del 72 [*risas*]. ¡De acuerdo, de acuerdo! No siempre se tiene lo que se quiere [*risas*].

En fin, quisiera que en estos devaneos finales acepten que mezclemos todo un poco: esta historia de música con Boulez, esta historia del pliegue con la ontología heideggeriana, esta historia y el movimiento del pliegue y del despliegue en Foucault, y con todos los problemas que esto acarrea –y este artículo nos lo recuerda: problema de las relaciones del pensamiento con el arte, con escapes posibles también hacia la pintura, etc. ¿Cómo arreglárnosla con todo esto? Ni siquiera buscamos la coherencia.

Hago una primera observación, que tomo así como así. Diría que el pliegue no es una metáfora, sino que es un término fuerte[10]. No sé si es de naturaleza metafórica o no, es un término fuerte.

¿Y cómo se nos aparece? ¿A qué concierne? Lo que me sorprende es que el pliegue concierne a algo que a primera vista oculta. ¿Qué es lo que hace pliegues? Lo que hace pliegues es algo que oculta, y que hace pliegues para ocultar. En este sentido, no solo el telón hará pliegues, no solo el encaje hará pliegues, sino que el polvo, la niebla hacen pliegues. Y en cierto problema de Mallarmé, que es el de la presencia y la ausencia, encuentran constantemente la invocación al pliegue, así como encuentran constantemente el encaje, la niebla, el abanico que se pliega y se despliega. El movimiento de plegarse, o de plegar y desplegar, es fundamental.

Y si la pieza de Boulez se llama *Pliegue por pliegue*, es en virtud de un poema de Mallarmé cuya primera estrofa leo:

[10] Deleuze remarca en la entonación el juego con la semejanza fonética, que se pierde en castellano, entre *méthaphore* y *terme forte*.

A des heures et sans que tel souffle l'émeuve
toute la vétusté presque couleur encens
comme furtive d'elle et visible je sens
que se dévêt pli selon pli la pierre veuve.

Flotte ou semble par soi n'apporter une preuve
Sinon d'épandre pour baume antique le temps[11].

Todos los comentarios les enseñan –pero todavía no se puede decir que uno haya entrado en el poema– que se trata de Brujas, célebre ciudad de Bélgica. Y es "a ciertas horas y sin que un soplo la conmueva", es decir que todavía no hay viento, para hablar muy llanamente. Es la primera mañana, cuando no hay viento. Y la niebla se disipa, y "toda la vetustez casi color incienso", es decir "la piedra viuda", es decir Brujas, Brujas la muerta, Brujas la viuda, comienza a aparecer a medida que los pliegues de la niebla se deshacen. Y al mismo tiempo, también diría a medida que los pliegues se hacen. ¿Se hacen? Uno tiene la impresión de que en ciertos huecos, o en cierto momento, los pliegues de la niebla descienden, como se diría de los pliegues de un telón. Y esto ya nos pone ante algo que no se puede evitar: el pliegue y algo que se ve están fundamentalmente ligados. ¿Qué se ve a través del pliegue, a medida que el pliegue se deshace? No sé, habría que encontrar la fórmula absolutamente justa. En relación con el pliegue, o *en* el pliegue, algo se despliega. Si decimos esto, hemos dejado ya de considerar el pliegue y el despliegue como dos opuestos. En el pliegue algo se despliega, Brujas aparece. En el pliegue de la niebla, Brujas aparece.

[11] Cf. Stéphane Mallarme, *Rémemoration d'amis belgues,* 1899.

A ciertas horas y sin que un soplo la conmueva
toda la vetustez casi color incienso
como furtiva y visible yo siento
que se desviste pliegue por pliegue la piedra viuda.

Flota o parece por sí misma no dar prueba,
sino esparcir como bálsamo antiguo el tiempo.



Esta primera edición se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2015
en los Talleres Gráficos Elías Porter y Cía. S.R.L, Plaza 1202, Buenos Aires, Argentina.

Serie Perenne

Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*
Henri Bergson, *Materia y memoria*
Henri Bergson, *La evolución creadora*
Henri Bergson, *La energía espiritual*
Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*
Paul Klee, *Teoría del arte moderno*
Giordano Bruno, *De la magia*
De los vínculos en general
Gabriel Tarde, *Monadología y sociología*
Gabriel Tarde, *Creencias, deseos, sociedades*
Joseph Jacotot, *Enseñanza universal. Lengua materna*
Geoffroy Saint-Hilaire, *Principios de filosofía zoológica*
William James, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*
Charles Péguy, *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*
Charles Strong, *La sabiduría de las bestias*
Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*
Eugène Delacroix, *Metafísica y belleza*
Giovanni Papini, *Pragmatismo*
Samuel Butler, *Vida y hábito*
Jakob von Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*
Abel Gance, *Prisma*
Jean Epstein, *El cine del diablo*
Jean Epstein, *La inteligencia de una máquina*

Títulos en preparación

Gustav Theodor Fechner, *La cuestión del alma*
Jakob von Uexküll, *Paseando por los mundos circundantes de animales y humanos*

Coediciones [con Tinta Limón]

Paolo Virno, *Cuando el verbo se hace carne*

Títulos en preparación

Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*

gilles deleuze

LA SUBJETIVACIÓN



CURSO SOBRE FOUCAULT

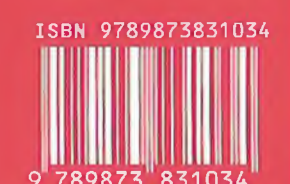
editorial Cactus
Serie CLASES
2015

Para Deleuze, la clave de lectura de la obra de Foucault está en el momento en el que acaban por desplegarse y concentrarse todas las tensiones anteriores en una pregunta dramática que lo mantiene en un *impasse* de varios años después de la publicación de *La voluntad de saber*: ¿es posible, me es posible, franquear la línea del poder? **¿Hay algo afuera del poder?**

A esta pregunta responden las clases que se presentan aquí por primera vez en castellano, dictadas entre abril y mayo de 1986, y que completan los dos tomos anteriores del *Curso sobre Foucault* (*El saber* y *El poder*).

La respuesta supondrá atravesar el universo común a Heidegger y a Blanchot, que gravita sobre las nociones de *afuera* y de *pliegue*, para desembocar en la solución original de Foucault a partir del *gobierno de sí*. Forzosamente habrá que pasar por los "misterios" del final de su obra: ¿por qué ese raro regreso a los griegos? ¿por qué el retorno al sujeto? Se terminará de bosquejar así el tercer gran eje de la obra foucaultiana: **la subjetivación**.

La clase sobre **la relación entre el poder y los modos de subjetivación** cuenta con la participación de **Félix Guattari**, en la que se esbozan sus diferencias con Foucault e incluso diferencias de énfasis con el propio Deleuze.


ISBN 9789873831034
9 789873 831034